REVISTA DE
Hispanismo filosófico
HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 24 - septiembre, 2019 - 10 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN *5*

ARTÍCULOS

RODRIGO DUARTE
O impacto da experiência brasileira na filosofia dos media *de Vilém Flusser* *15*
SERGIO SANTIAGO ROMERO
Don Quijote de Basilea: la lectura nietzscheana de Cervantes *33*
MANUEL FERRER MUÑOZ
El culto a los héroes y el patriotismo en el Ecuador *45*
PATRIZIA DI PATRE Y ESTEBAN CRESPO JARAMILLO
Psicología ascética y gimnasia comportamental: la inspiración ignaciana de William James *65*
CÉSAR LÓPEZ RODRÍGUEZ
Sobre la posibilidad de una teología política hispana. En torno a Miguel de Ulzurrum *87*
PEDRO CEREZO GALÁN
La tragicomedia del héroe ambiguo (El Quijote en el debate ideológico entre Ilustración y Romanticismo) *111*

NOTAS

FRANCISCO JAVIER RUBIO AGUILAR
Alfredo Deaño, a cuarenta años de su muerte *135*
JAVIER BARRACA MAIRAL
Tras las huellas del sujeto en Claros del bosque: *hacia una hermenéutica estética de la subjetividad* *159*
SAMUEL RODRÍGUEZ
Violencia, mal de injusticia y rebelión de los personajes femeninos en la obra de ficción de Espido Freire. Una aproximación filosófico-literaria *171*
ANDREA LUQUIN CALVO
80 años después: vigencia y continuidad del pensamiento filosófico del exilio español *187*

NOTAS IN MEMORIAM

MARTA NOGUEROLES JOVÉ
Salvador Pániker (1927-2017) *193*
FRANCISCO JAVIER DE LUCAS MARTÍN
Mario Ruiz (1967-2018). In memoriam *199*
JUAN ANTONIO RUESCAS JUÁREZ
Rafael Sánchez Ferlosio (1927-2019). Razones para leer su obra ensayística. Una semblanza in memoriam *203*
DIEGO NÚÑEZ RUIZ
Javier Muguerza (1936-2019), filósofo del consenso *209*

RESEÑAS *213*

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES *321*

ISSN: 11368071

Consejo de Redacción:

Directora: Cristina Hermida del Llano (URJC, España)
Secretario: Miguel Ángel López Muñoz (IES, España)
Secretarios Técnicos: Santiago Arroyo Serrano (USAL, España); María Frades Méndez (URJC); Laura García Sánchez (UAM, España); Rodofo Gutíerrez Simón (UCM, España); María de los Ángeles Jiménez Herrera (UGR, España); Manuel López Forjas (UAM, España); Carlos Felipe Rúa Delgado (Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia).
Vocales: Juana Sánchez-Gey Venegas y Gabriel Aranzueque por la UAM (España); José Luis Villacañas Berlanga, Rafael V. Orden Jiménez y Ramón Emilio Mandado por la UCM (España); Roberto Albares Albares, Domingo Hernández y María Martín Gómez por la USAL (España); Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas a propuesta de la Asamblea de la AHF.

Consejo Asesor:

Walther L. Bernecker (Universidad de Erlangen, Alemania), Mauricio Beuchot (UNAM, México), Giuseppe Cacciatore (UNINA, Italia), Rafael Chabrán (Whittier College, Estados Unidos), Pio Colonello (UNIBA, Italia), Manuel Domínguez (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), José Esteves Pereira (UNL, Portugal), Pablo Guadarrama (UCLV, Cuba), Manuel Maceiras Fafián (UCM, España), Hans-Jórg Neuschäfer (Universidad de Saarbrücken, Alemania), Javier Ordóñez (UAM, España), Anthony Stanton (El Colegio de México, México), Gabriel Vargas Lozano (UAM, Iztapalapa, México) Jean François 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 (UCM, 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 Guidberg (UNAM, México), Cezso Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Gloria da-Curiña Giabbai (Morehouse College EE.UU.), Elías Díaz García (UAM, España), Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Aschen, Alemania), Juan Francisco García Casanova (UGR, España) José Luis Gómez Martínez (UGA, EE.UU.), Luis de Llera (UNIVAQ, Italia), Francisco José Martín (UNITO, Italia), Ciriaco Morón Arroyo (CU, EE.UU.), Jorge Novella Juárez (UM, España), Diego Núñez Ruiz (UAM, España), Mª del Carmen Rovira Gaspar (UNAM, México), Sabine Schmitz (Universidad de Padernbom, Alemania), Ricardo Tejada (UM, Francia), Benedicte Vauthier (Universidad de Berna, Suiza), Luis Vega Reñón (UNED, España), Ambrosio Velasco Gómez (UNAM, México).

Han sido directores de la revista: Diego Núñez Ruiz (1996-1998), Antonio Jiménez García (1998-2002), Pedro Ribas Ribas (2002-2004) y José Luis Mora (2004-2017).

Han sido secretarios de la revista: Pedro Ribas Ribas (1996-2002); Fernando Hermida de Blas (2003-2007); Antolín Sánchez Cuervo (2008-2015); María Martín Gómez (2016-2018).

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

© 2019 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.
Depósito Legal: M 33083-1996
ISSN: 11368071
Composición: COMPOBELL, S. L.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID

Colaboran en este número:

Rodrigo Duarte
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Sergio Santiago Romero
Universidad Complutense de Madrid

Manuel Ferrer Muñoz
Universidad Técnica del Norte, Ibarra, Ecuador

Patrizia Di Patre
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Esteban Crespo Jaramillo
Yale University

César López Rodríguez
Universidad Autónoma de Madrid

Pedro Cerezo Galán
Universidad de Granada

Francisco Javier Rubio Aguilar
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Javier Barraca Mairal
Universidad Rey Juan Carlos

Samuel Rodríguez
Université Paris-Sorbonne

Andrea Luquin Calvo
Universidad Isabel I (Burgos)

Marta Nogueroles Jové
Universidad Autónoma de Madrid

Francisco Javier De Lucas Martín
Universitat de València

Juan Antonio Ruescas Juárez
IES San Juan del Castillo de Belmonte (Cuenca)

Diego Núñez Ruiz
Universidad Autónoma de Madrid

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

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

Sobre héroes y villanos

Este número 24 de la Revista nace gracias al inestimable trabajo y apoyo de todos los integrantes del Consejo de Redacción. Vaya pues por delante mi agradecimiento a todos los que han hecho posible que este número de la Revista siga manteniendo un alto nivel de rigor y calidad científicos.

En primer lugar, querría dejar constancia de la profesionalidad y buen hacer de la antigua secretaria de la Revista, María Martín (USAL), quien por su inminente maternidad se vio obligada a dejar el cargo a finales de octubre de 2018. El relevo lo asumiría Miguel Ángel López Muñoz a comienzos de 2019, tras un breve periodo en el que Gabriel Aranzueque (UAM) ocupó el puesto de secretario de la Revista. Miguel Ángel López Muñoz es licenciado y doctor en Filosofía además de Profesor de Secundaria de Filosofía, siendo socio de la AHF desde el año 2009, sin haber ostentado nunca antes cargo alguno en nuestra Asociación. Es de justicia reconocer que su valía y generosa entrega a la Revista han posibilitado que, a pesar de encontrarnos con no pocas dificultades a lo largo de los meses, este excelente volumen se haya conseguido publicar en tiempo y forma.

Me gustaría hacer hincapié en que para la elaboración de este número se ha tenido muy en cuenta el depósito de textos que en los últimos años no habían visto la luz y que el Consejo de Redacción de la Revista consideró que merecían un lugar destacado aquí, a la vista de los informes favorables recibidos. Me gustaría expresar mi gratitud hacia Juana Sánchez-Gey (Vicepresidenta de la AHF), Roberto Albares, Domingo Hernández, Antolín Sánchez (Vocal de la AHF), Rafael V. Orden (Vocal de la AHF), Fernando Hermida, José Luis Villacañas y Ramón Emilio Mandado. Lamentablemente, por motivos personales Tomás Albadalejo tuvo que causar baja, transmitiéndole desde aquí nuestros mejores deseos. Asimismo no se puede olvidar tampoco la poco visibilizada pero imprescindible labor realizada por los secretarios técnicos, en particular, Santiago Arroyo, Rodolfo Gutiérrez y Manuel López, habiéndose dado la bienvenida recientemente a María Ángeles Jiménez (Universidad de Granada) y a Carlos F. Rúa Delgado (Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia) como nuevos secretarios técnicos que pasaron a sustituir a Helena Nadal y a Eduardo San Pedro, a los que agradezco también su labor en los últimos tiempos.

En este año 2019 parece inevitable recordar que hace 500 años tuvieron lugar dos acontecimientos decisivos. Por una parte, Hernán Cortés llegaba al actual territorio mexicano y, con pocos meses de diferencia, partía desde España la expedición de Magallanes y Elcano, financiada por la Corona española y capitaneada por Fernando de Magallanes. Esta expedición, al mando de Juan Sebastián Elcano a su vuelta, constituiría la primera circunnavegación de la Tierra de la historia. Es innegable de que ambos hechos cambiarían y ampliarían la percepción, dimensiones y conocimiento

del mundo. Del mismo modo los que solo aparentemente parecían héroes se tornarían villanos con el transcurso del tiempo y viceversa.

Pues bien, en este número no es casual que se replanteen ambas categorías héroe/villano a través de un nutrido compendio de artículos, notas, reseñas de libros, etc., que nos permiten reflexionar sobre ambos conceptos desde una vertiente multidisciplinar encuadrada en el correspondiente contexto histórico. Lo que creo que está en el fondo de este número es un claro rechazo al dogmatismo pueril y estéril. Con palabras de Juan Antonio Ruescas Juárez, parafraseando a Ferlosio: "Quien se 'carga de razón' construye su 'tener razón' sobre el error del otro; no hace algo, sino que permanece inmóvil mientras otro, que se supone está en el error, 'viene de alguna forma a convertirse en un auténtico motor que carga de razón la dinamo o la batería del primero, como si acumulase un potencial moral a favor de éste'". En esta sugerente línea de investigación que nos abrió Ferlosio, refiriéndose a ella con la denominación de "antropología de la escritura" se inscribe este número de la Revista, partiendo de una clara actitud de rechazo al dogmatismo y, por consiguiente, apuesta por la actitud reflexiva crítica y abierta.

Es desde esta actitud desde la que me permito animar en este año 2019 al recuerdo de Antonio Machado, de cuya muerte en el exilio de Collioure se cumplen 80 años, o de Concha Espina o Ramón Menéndez Pidal por cumplirse el 150 aniversario de su nacimiento.

El presente número consta de seis enjundiosos artículos y cuatro sugerentes notas. Hay que agradecer a Rodrigo Duarte, perteneciente a la Universidade Federal de Minas Gerais en Brasil, su artículo titulado "O impacto da experiência brasileira na filosofia dos *media* de Vilém Flusser". En este artículo en lengua portuguesa se pone de relieve la relación entre la experiencia de vida de Vilém Flusser (1920-1991) en Brasil y la formación de su filosofía sobre los *media*, que fue mundialmente conocida desde mediados de los años ochenta.

Sergio Santiago Romero se ocupa en su artículo titulado "Don Quijote de Basilea: la lectura nietzscheana de Cervantes" de analizar la actitud beligerante de Nietzsche con respecto a Cervantes y su *Don Quijote*, caracterizado por el filósofo como "uno de los libros más nocivos". Ello se debió a una contundente reacción contra la canonización del texto por parte del Romanticismo alemán, y se lleva a cabo mediante una tarea interpretativa que anticipa los más radicales ejercicios de la Deconstrucción. Resulta de sumo interés la forma de reconstruir la relación de Nietzsche con Don Quijote a partir de dos premisas interpretativas: Don Quijote como paradigma cruel y antivital y, por otro lado, como modelo de ultrahombre.

Manuel Ferrer Muñoz, Profesor de la Universidad Técnica del Norte, Ibarra (Ecuador), escribe un artículo que, bajo el título de "El culto a los héroes y el patriotismo en el Ecuador" vuelve su mirada a los libros de texto de ciencias sociales que han sido elaborados en Ecuador conforme a las directrices de los gobiernos de turno, introduciéndose con frecuencia la figura del 'héroe' que simboliza la encarnación de los valores patrios. Aparte de otras cuestiones de sumo interés, aquí se revela cómo el modelo de héroe criollo conformado durante el proceso emancipador empezó a ser sustituido últimamente por otros paradigmas enaltecedores de la contribución de las poblaciones indígenas y afrodescendientes a la consolidación del Estado nacional.

Patrizia di Patre, Profesora de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Esteban Crespo Jaramillo, Doctorando de Yale University en Estados Unidos, se ocupan en su artículo, tal y como señala el propio título, de la "Psicología ascética y gimnasia comportamental: la inspiración ignaciana de William James". Los autores parten de la constancia de que la obra jamesiana muestra una dependencia tan marcada de los complejos cognitivo-conductuales establecidos por Ignacio de Loyola que su itinerario ascético puede escalonarse en los mismos componentes (reductibles a cuatro líneas fundamentales) desarrollados por el epígono.

César López Rodríguez, Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, publica en este número un artículo titulado "Sobre la posibilidad de una teología política hispana. En torno a Miguel de Ulzurrum". El propósito de este sugerente trabajo es emplear la noción de Teología Política articulada por C. Schmitt en torno al concepto específicamente moderno de soberanía, a fin de evaluar el estatuto que, en cuanto a este paradigma, presenta la obra del jurista Miguel de Ulzurrum como dispositivo teórico legitimatorio del poder imperial. Con ello se procura identificar, en perspectiva teórica, el estatuto epocal de dicho poder, y por tanto la especificidad de la proto-modernidad hispana frente al canon europeo moderno, dependiente de la división respecto de aquélla también en cuanto a lo político.

El prestigioso profesor Pedro Cerezo Galán de la Universidad de Granada nos regala un excelente artículo titulado "La tragicomedia del héroe ambiguo (El *Quijote* en el debate ideológico entre Ilustración y Romanticismo)". En este texto se nos revela esa paradójica mixtura de la vida humana, que, como precisa el propio autor, "es ideal y delirio, aspiración y declive, arrojo y cobardía, arrogancia y desvanecimiento" si seguimos el sentido argumental del *Quijote* como la historia de un des-engaño que conduce a desenmascarar el verdadero rostro del ser humano.

Las notas recogidas en este número son magníficas y seguro que despertarán el interés del lector, comenzando por la de Francisco Javier Rubio Aguilar, Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, titulada "Alfredo Deaño, a cuarenta años de su muerte". Este texto no puede ser más oportuno si tenemos en cuenta que en 2018 se cumplió el cuarenta aniversario del fallecimiento del pensador clásico Alfredo Deaño, quien no sólo escribió el manual de *Introducción a la lógica formal* en el que varias generaciones de filósofos pudieron introducirse en el espinoso terreno de la lógica, sino que además fue el primer autor español en redactar un libro sobre filosofía de la lógica, ayudando además con su tarea de traductor, junto a otros autores, a introducir la corriente del neopositivismo en España. Su prematura muerte, a la edad de solo treinta y tres años, impediría que llegase a desarrollar todo su potencial como pensador, pero, a pesar de ello, se puede decir que hoy en día se considera como uno de los más relevantes lógicos españoles. La intención de esta nota de Rubio Aguilar es renovar el interés por este autor, resaltando la calidad y actualidad de su obra.

Javier Barraca Mairal, Profesor Titular de Filosofía de la Universidad Rey Juan Carlos, nos invita en su nota a profundizar en el pensamiento de María Zambrano a través del examen de una obra clave del pensamiento español de la autora. El título de la nota "Tras las huellas del sujetos en *Claros del Bosque*: Hacia una hermenéutica estética de la subjetividad" evidencia que Javier Barraca se servirá de este libro de Zambrano para ahondar en el tema de la subjetividad, comprendida aquí

como búsqueda tanto filosófica como poética. La investigación se desarrolla en la encrucijada de un fecundo encuentro interdisciplinar que integra literatura y reflexión, sobre la base de la hermenéutica y la estética contemporáneas.

En nuestro afán por defender la interrelación de la filosofía con otros saberes como la literatura, la sociología, el psicoanálisis y los estudios de género, nos pareció muy oportuno incluir en este número una excelente nota de Samuel Rodríguez de la Université Paris-Sorbonne, titulada "Violencia, mal de injusticia y rebelión de los personajes femeninos en la obra de ficción de Espido Freire. Una aproximación filosófico-literaria". El autor deja más que demostrado en su trabajo que Espido Freire (Bilbao, 1974) es una de las escritoras contemporáneas más consolidadas dentro de la lengua española. Esta escritora que con tan solo veintitrés años publicó su primera novela, *Irlanda*, que obtuvo el premio *Millepage* otorgado por los libreros franceses a la novela revelación extranjera, ha abordado otros géneros como la poesía, el teatro y el ensayo.

Samuel Rodríguez transmite, con sólidos argumentos, la tesis de que tanto la narrativa como la producción teatral de Espido Freire nos sumergen, en palabras del autor, "en un universo literario catalizador del mal, entendido como una substancia universal con entidad propia, construido a través de la violencia simbólica que puede conducir a la rebelión de los personajes femeninos –eternos protagonistas de su obra–, participando también ellos del mal, en ocasiones más allá de lo simbólico". Desde esta nota se ahonda en cuestiones relativas al papel de la violencia, el "mal de injusticia" y la posible rebelión de los personajes femeninos –opresores y oprimidos– que componen la producción de Espido Freire, especialmente en su obra novelística, cuentística y teatral.

El 80 aniversario del fin de la Guerra Civil y el comienzo del exilio español es una efeméride que no podíamos pasar por alto en este número, al convertirse en una cita obligada para traer el pasado al presente, recordando a todos sus protagonistas pero también a esos "personajes secundarios" del exilio del 39 que no han corrido la misma suerte desde la desaparición de la dictadura franquista, al haber sido autores muy poco estudiados o si acaso tratados de manera fragmentada e incompleta. Es por ello que la nota de Andrea Luquin Calvo de la Universidad Isabel I, titulada "80 años después: vigencia y continuidad del pensamiento filosófico del exilio español", no puede ser más oportuna, al responder a una necesidad imperiosa de no olvidar las notables y tan variadas contribuciones de los filósofos que marcharon forzosamente al exilio. El autor insiste en esta brillante nota que la filosofía del exilio español abordó múltiples temas: las condiciones de posibilidad de la filosofía como tal, a la vista de su crisis radical en el periodo de entreguerras; la recepción crítica de corrientes filosóficas como el historicismo, la fenomenología, el vitalismo, el existencialismo o la filosofía del lenguaje; la crítica de la tecno-ciencia y el lúcido diagnóstico de sus derivas opresivas; un amplio pensamiento político que plantea claves genealógicas del totalitarismo así como las posibilidades actuales tanto del liberalismo como del marxismo; la singularidad de la filosofía en lengua española y sus posibilidades actuales. Todos estos espacios de reflexión contribuirían de forma decisiva a la conformación de una comunidad iberoamericana de pensamiento. Como dice sagazmente el autor: "Abordar a la filosofía del exilio español en esta conmemoración impone así una reflexión que

abarque, no solo su recuperación o reconstrucción, sino también una crítica que sea capaz de abordar su propia vigencia y posibilidad de continuidad". Luquin alienta para que se siga adelante en esa empresa de rescatar a todas esas figuras olvidadas del exilio que no corrieron la misma suerte que pensadores como María Zambrano o José Gaos, entre otros, en la línea emprendida, y es de justicia reconocerlo aquí, por grupos de investigación, proyectos editoriales (incluida la obra de José Luis Abellán *El exilio español de 1939*), seminarios (como el *Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* de la Universidad de Salamanca) y proyectos de investigación (los que Sergio Sevilla Segura lideró en su día en la Universidad de Valencia sobre filosofía española en el exilio que se centraron, principalmente, en la figura de José Gaos y, en los últimos años, Antolín Sánchez Cuervo desde el CSIC, abordando el exilio filosófico desde varias perspectivas tanto a nivel nacional como internacional).

La razón de ser de las notas *in memoriam* de nuestra Revisa radica en el deseo de rendir un merecido tributo a esas personas tristemente desaparecidas pero enormemente apreciadas desde el punto de vista filosófico-cultural y personal. En ningún caso, se pretende por ello dar a través de estas notas un "cierre canónico" a la interpretación de la obra de un autor en particular ni mucho menos levantar acta de un compendio de escritos. Ha sido la lectura de la nota *in memoriam* de Juan Antonio Ruescas Juárez dedicada al novelista, ensayista, moralista, historiador, teólogo, Rafael Sánchez Ferlosio, la que me ha hecho reflexionar sobre la importancia de destacar este aspecto. Efectivamente, Ruescas se encuentra con varias dificultades ante el reto de redactar esta nota *in memoriam*. Una de ellas es sin duda su gran respeto al *carácter* de don Rafael, "tan despreocupado de su yo", lo que revelan sus alegatos contra las tiranías del yo (y contra las idolatrías de que era objeto). Otra dificultad, no menos importante que la anterior, es el respeto a una obra que no está cerrada ni clausurada. Estoy segura de que esta magistral nota in memoriam servirá para seguir alimentando el diálogo con el ilustre pensador, miembro de la denominada generación de los años 50 y galardonado con el Premio Cervantes en 2004 y posteriormente con el Premio Nacional de las Letras Españolas en 2009. Nos reconforta el acceso a una enjundiosa obra dentro de la que destacan sus novelas de juventud, entre otras, *El Jarama* (1955) e *Industrias y andanzas de Alfanhuí* (1951), así como una impresionante obra ensayística coronada por los "pecios".

Otra importante nota *in memoriam* está dedicada a Javier Muguerza, recientemente desaparecido, nota que ha sido elaborada por su gran amigo y colega, Diego Núñez, quien con agudeza opta por describirle como el "filósofo del consenso". Ello, a mi modo de ver, es un indiscutible acierto porque bien es verdad que Muguerza tenía una enorme capacidad para conseguir que las posturas más dispares llegaran a encontrarse en aras de lograr un diálogo positivo y constructivo.

Me resulta obligado mencionar que tuve la suerte de conocerle a principios de la década de los noventa, cuando empecé a trabajar en mi tesis doctoral "La filosofía moral y la filosofía jurídico-política de Aranguren", época en la que ya destacaba como uno de los máximos exponentes de la filosofía española del siglo XX. Fue un arangureniano convencido que predicaba, siguiendo las huellas de su maestro, que el intelectual no podía perder su triple dimensión crítica, moral y utópica dentro

de la sociedad. Como renovador del pensamiento kantiano, su obra incorpora un talante de rigor analítico y dialogante desde la perspectiva del disenso, gracias a un pensamiento abierto, reflexivo y rebelde desde el que pretende invitar al diálogo crítico con Habermas y con las corrientes filosóficas y políticas del neopositivismo lógico anglosajón.

Otra de las notas *in memoriam* se dedica al filósofo del derecho, apreciado colega, Mario Ruiz, quien asumió la dirección del *Anuario de Filosofía del Derecho*, revista oficial de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política. La nota ha sido elaborada por alguien que le conoció muy bien en su entorno académico y personal, Javier de Lucas. Como destaca el Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia, probablemente su contribución más relevante en el ámbito que aquí interesa sea su monografía de 1997, *Enrique Tierno Galván. Aproximación a su vida, obra y pensamiento* (Universidad Carlos III – Dykinson, Madrid), que tuvo origen en su tesis doctoral, presentada en 1995 y que dirigió el propio Javier de Lucas aunque también contó con el provechoso asesoramiento de dos grandes conocedores del pensamiento de Tierno Galvan, a saber, Elías Díaz y Jorge Novella.

También en este número hemos querido rendir tributo al filósofo catalán Salvador Pániker que murió en abril de 2017 a los 90 años de edad. Pensador singular, lúcido e inteligente, Salvador fue un hombre culto, resultado de su formación holística, en ciencias y humanidades. En la rigurosa y profunda nota *in memoriam* que ha elaborado Marta Nogueroles se da buena cuenta de que Pániker nos ha dejado tras de sí una obra muy original que vale la pena reivindicar, al haber sabido vincular con agudeza e ingenio la sabiduría oriental con el pragmatismo mediterráneo. En esa fusión entre lo mejor de la tradición occidental, incluyendo sus avances tecnológicos, y lo mejor de la tradición oriental, con su visión mística de la existencia, encontramos a este sabio conocido como "el filósofo de la mística laica".

Asimismo en este volumen se recogen múltiples actividades realizadas, tesis doctorales defendidas y reseñas de libros que han visto la luz en los últimos tiempos. Me gustaría poner especial énfasis en la celebración de las XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico* que tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de Sevilla del 3-5 de abril de 2019, bajo la codirección del Decano de esta Facultad, Pablo Badillo y mía, y con la colaboración de los miembros de los Comités Científico y Organizador. El título elegido para estas Jornadas me pareció desde el principio particularmente oportuno porque revelaba un hecho incuestionable para los defensores del pluralismo: que no se puede hablar de relato del cosmopolitismo en el pensamiento español e iberoamericano en singular sino en plural y, por tanto, relatos hay muchos. De ahí que el contenido de las historias o relatos que se narraron a lo largo de esos dos días y medio de Jornadas variaran en función del escenario en el que se encuadrasen históricamente. Pudimos disfrutar allí de relatos tanto secuenciados como engarzados causalmente, puesto que una cosa que sucede o que le sucede a alguien provoca otra u otras y no necesariamente solo en el mismo lugar en el que el acontecimiento tuvo lugar, en una suerte de ley de causa y efecto multidireccional. De tal manera que los enjundiosos e interesantes relatos de los

más de 60 participantes en estas Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico habrán de tener su eco por invitar a la reflexión filosófica, por fomentar la autocrítica, la revisión de conceptos e ideas, indispensables premisas como motores renovadores necesarios para el dinamismo y progreso del conocimiento. Como decía Leopoldo Zea en el Boletín nº 4 de la AHF de 1992, "el logos no solo es conocer, sino también un comunicar y al comunicar universalizar cada vez mejor lo comprendido".

Tampoco puede pasarse por alto un importante hito que se produjo al dar por terminadas estas XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, concretamente el 5 de abril de 2019. En esta fecha los profesores Antonio Heredia Soriano, Miguel Cruz Hernández y Juan Fernando Ortega Muñoz fueron nombrados nuevos Socios de Honor de la de la Asociación de Hispanismo Filosófico tras la ratificación de dicha propuesta y aprobación por unanimidad en la Asamblea General Ordinaria celebrada en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía de Sevilla. En los tres casos podemos decir que se trata de auténticos héroes porque han conseguido hasta la fecha llevar adelante su empresa intelectual luchando contra diferentes avatares políticos, sociales, culturales, sin perder en ningún momento el ánimo, el temple, fieles a su verdadera vocación.

La decisión de nombrar a Antonio Heredia Soriano Catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca, como Socio de Honor de la AHF, fue adoptada en reconocimiento a su condición de socio fundador de esta Asociación, Vicepresidente de la primera Junta Directiva de la AHF, así como a su intensa y fructífera labor en el ámbito del pensamiento español e iberoamericano, al haber sido el principal impulsor en 1978 de los *Seminarios de Historia de la Filosofía Española,* celebrados de forma ininterrumpida en Salamanca cada dos años, la institución más importante del último cuarto del siglo XX dedicada al estudio de la filosofía española e iberoamericana. En el caso de Miguel Cruz Hernández, filósofo y renombrado arabista, fue nombrado Socio de Honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico en reconocimiento a su condición de socio fundador de esta Asociación, así como a su intensa y fructífera labor en el ámbito del pensamiento español e iberoamericano. Por último, Juan Fernando Ortega Muñoz fue nombrado Socio de Honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico en reconocimiento a su intensa y fructífera labor en el ámbito del pensamiento español e iberoamericano, valorándose la tarea desempeñada como Director de la Fundación cultural privada "María Zambrano", con sede en el Palacio de Beniel de Vélez-Málaga (Málaga), desde su creación en1987.

Mi firme deseo es que este número de la Revista sirva para seguir reconociendo el gran potencial de nuestro pensamiento filosófico español e iberoamericano y ello nos anime a seguir valorando nuestro legado cultural desde el rastro que dejan las próximas páginas y desde el modelo de esos "héroes", no siempre suficientemente conocidos, sobresalientes por su ejemplaridad moral e intelectual.

Cristina Hermida del Llano
Madrid-México, 16 de junio de 2019

ISSN: 11368071

Antonio Heredia Soriano, nombrado Socio de Honor de la AHF en la Asamblea General Ordinaria de la AHF, celebrada en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla el 5 de abril de 2019

O impacto da experiência brasileira na filosofia dos *media* de Vilém Flusser

The Impact of the Brazilian Experience in Vilém Flusser's Media Philosophy

RODRIGO DUARTE
Universidade Federal de Minas Gerais
roduarte@ufmg.br

Resumen: El objetivo de ese artículo es establecer la relación entre la experiencia de vida de Vilém Flusser (1920-1991) en Brasil y la formación de su filosofia sobre los *media*, que fue mundialmente conocida después de mediados de los años 1980. Esa relación puede ser distinguida desde, por lo menos, dos modos diferentes: el primero es cómo algunos tópicos más abstractos de su filosofia de los *media* aparecen prefigurados en la primera fase del pensamiento de Flusser, conocida como "filosofia de la lengua". El segundo modo es la presencia, en su filosofia de los *media*, de elementos que Flusser concibió a partir de su vivencia en Brasil y de sus observaciones sobre la sociedad y la cultura brasileñas, como por ejemplo la importancia del diálogo y la posibilidad de transformación de la enajenación en compromiso político ("engajamento").
Palabras clave: Fenomenología del brasileño, imágenes técnicas, aparatos, pos-historia.

Abstract: This article focuses on the relationship between Vilém Flusser's (1920-1991) experience of life in Brazil and the elaboration of his media philosophy, which became worldwide known after the middle eighties. This relationship can be recognized by at least two different modes: the first one is the way in which some more abstract topics of his media philosophy are anticipated in the first phase of Flusser's thought, known as "philosophy of the language". The second mode is related with the presence, in his philosophy of media, of elements conceived in connection with Flusser's life experience in Brazil and his considerations on the Brazilian society and culture like the relevance of a dialogue and the possibility of transformation of alienation in commitment ("engajamento").
Keywords: Phenomenology of the Brazilian, technical images, apparatuses, post-history.

O filósofo Vilém Flusser, tcheco de nascimento e naturalizado brasileiro, vem se tornando mundialmente conhecido como autor de uma filosofia da comunicação que contempla fortemente os mais recentes desenvolvimentos das tecnologias digitais, embora tenha vivenciado apenas o início do processo que nos trouxe

até o presente apogeu das técnicas computacionais, da Internet de última geração e das todo-poderosas redes sociais. De fato, quando faleceu em 1991, Flusser havia "previsto" muitos desses desenvolvimentos que viriam a surpreender continuamente não apenas o público em geral, mas até mesmo os próprios tecnólogos responsáveis por sua criação e estabelecimento[1]. Uma vez que, em 1972, depois de residir mais de trinta anos no Brasil, Flusser deixou o país definitivamente para se estabelecer no sul da França, boa parte dos seus leitores não-brasileiros desconhece tanto os seus ensaios e livros sobre o país que o acolheu na fuga da perseguição nazista quanto –principalmente– o papel que a vivência nesse país desempenhou na formação de sua original filosofia dos *media*. O objetivo deste artigo é exatamente discutir o impacto dessa vivência nos escritos de Flusser posteriores a meados da década de 1970 –período a partir do qual se formou sua "comunicologia", apontando também para o fato de que seus escritos do período anterior –de residência no Brasil– já contém alguns dos elementos-chave do seu pensamento posterior, embora com uma ênfase na linguagem em geral e não especificamente naquela mediada pela tecnologia.

1. A língua como *medium*

Após um período de adaptação social e existencial mais ou menos longo no Brasil, no qual trabalhava de dia na empresa do sogro e estudava filosofia à noite, como autodidata, Flusser rompeu com seu isolamento intelectual e, ao mesmo tempo em que buscava travar conhecimento com filósofos e escritores brasileiros, envidava esforços para publicar os textos que produzira no momento anterior de sua experiência no país. Desse modo, surgem na primeira metade da década de 1960 as obras mais representativas desse período do pensamento de Flusser, conhecido como "filosofia da língua", tais como *Língua e realidade* e *A história do diabo*.

No que tange a *Língua e realidade*, destaca-se a tese de que não existe qualquer realidade fora da língua, já que uma consideração posterior sobre sua natureza já pressuporia sua existência, de modo que tudo que é exterior à língua, como, por exemplo, percepções sensoriais não intelectualmente articuladas e palavras avulsas, não sintaticamente ordenadas, deveria ser considerado apenas como o que compõe as "bordas" da língua e, consequentemente, as da própria realidade.

A maneira pela qual são organizadas as palavras (ou unidades linguísticas que lhes sejam equivalentes) numa língua constitui, portanto, uma realidade específica –fato que leva Flusser a crer que não apenas os grandes grupos linguísticos –das línguas flexionais, isolantes e aglutinantes– pressupõem e produzem realidades diferentes, mas, mesmo no interior de cada grupo, idiomas diversos procedem de modo semelhante. A consequência desse fato é que, para Flusser, cada língua constitui um mundo próprio e que há tantos mundos quantas línguas existem. A possibilidade de tradução de uma língua para outra é compreendida, assim, como ponte erigida de um mundo a outro, sobre o abismo do nada.

[1] Cf. Guldin, R., "Um 'profeta das tecnologias da informação'? A atualidade da obra de Vilém Flusser sobre teoria midiática", en Serra, A.; Duarte, R. y Freitas, R.; *Imagem, Imaginação, Fantasia. 20 anos sem Vilém Flusser*, Belo Horizonte, Brasil, Relicário Edições, 2014, pp. 157-176.

De acordo com Flusser, o ideal moderno de uma língua universal é irrealizável, porque, nele, está subrepticiamente pressuposta a assimilação dos outros grupos linguísticos (o das línguas isolantes e o das línguas aglutinantes) ao das línguas flexionais, fato que constrange à relativização da lógica formal enquanto disciplina aplicável ao pensamento em geral e à sua circunscrição, ainda assim com restrições, às línguas tipicamente flexionais:

> Dizendo, como estamos, que a análise clássica não é aplicável a línguas a não ser flexionais, e que, mesmo no caso das línguas flexionais, ela é aplicável com reservas, estamos negando a validade universal da lógica. Longe de ser uma disciplina do espírito humano, ela aparece como disciplina do espírito regido por línguas flexionais, e mais especialmente por línguas indo-européias do ramo *kentum*[2].

A partir dessa ideia-mestra de *Língua e realidade*, Flusser apresenta o seu "globo da língua"[3], o qual propõe uma espécie de hierarquia dos diversos níveis de formulação de uma determinada língua, de acordo com o seguinte diagrama:

Nessa representação plana de um globo, o "equador" representa o eixo da língua enquanto coincidente com a própria realidade, acima e abaixo do qual se acham, respectivamente, a conversação e a "conversa fiada", sendo que aquela designa a comunicação enriquecedora e essa as articulações vazias de linguagem. No "hemisfério norte", acima da conversação, se encontra a "poesia", significando a atividade criadora, produtora de "realidades", designando as artes, a filosofia e as ciências de ponta. Simetricamente, no "hemisfério sul", está a "salada de palavras", indicando a desarticulação própria de estados de deficiência intelectual. Mais uma vez, no "hemisfério norte", a oração corresponde a um estado de murmúrio, voluntariamente assumido na contemplação do absoluto, ao passo que, no "hemisfério sul",

[2] Flusser, V., *Língua e realidade*, 2a edição, São Paulo, Annablume, 2004, p. 44.
[3] *Ib*., p. 222.

o balbucio deve ser compreendido como fruto da incapacidade de enunciar frases, semelhante à da criança que ainda não aprendeu a falar. Nos polos norte e sul do "globo da língua", há o silêncio; mas, enquanto no primeiro ele é wittgensteiniano –resultado de um longo percurso de atividade intelectual–, no segundo, ele corresponde à pura e simples inoperância da capacidade de linguagem.

Tendo em vista o fato de que a borda ocidental desse globo denota uma aproximação da língua à imagem –semelhante ao que ocorre em ideogramas de línguas orientais– e numa atitude que caracteriza sua posição de pensador que, então, dialogava com alguns dos principais intelectuais em atividade no Brasil nas décadas de 1950 e de 1960, Flusser menciona, a respeito de implicações de seu diagrama, a poesia concreta como contraparte da pintura abstrata na cultura contemporânea:

> Entretanto há, ultimamente, um despertar dos intelectos em relação à situação real, portanto em relação à língua. Refiro-me ao surgir da chamada *pintura abstrata e concreta* e da chamada *poesia concreta*. Creio que se trata de uma autêntica revolução no território de nossas línguas, a saber: da primeira tentativa quase consciente dos intelectos flexionais (desde a idade dos hieróglifos egípcios) de criar uma língua pictórica flexional independente da língua falada[4].

No que tange ao livro de Flusser publicado na década de 1960, *A história do Diabo*[5], trata-se de um texto com fortes pontos de contato com *Língua e realidade*, nos quais a linguagem aparece sobre o pano de fundo de uma espécie de fenomenologia das ações do diabo, enquanto personificação do sensível e do temporal, com o objetivo de manter a humanidade sob seu controle. Na narrativa de Flusser, os sete pecados capitais são apresentados enquanto momentos sucessivos das estratégias do diabo para predominar sobre Deus, de modo que a luxúria simboliza o aprisionamento ao mundo sensível, o qual impede a elevação da alma ao âmbito divino; a frustração do diabo nessa empresa dá origem à ira enquanto caminho do ser humano no conhecimento, movido pela dúvida, rumo a uma pretensa transparência completa do mundo. Uma nova frustração do diabo nesse âmbito origina a gula enquanto furor de aplicação do conhecimento na produção e no consumo de mercadorias. Uma vez que, até nisso, a vitória do diabo não é completa, ele inventa a inveja e a avareza enquanto dependência do indivíduo com relação à sociedade, o qual gera a soberba e a preguiça –novas e complexas modalidades de distanciamento do coletivo.

É na discussão do pecado da luxúria que se dá a conexão mais imediata da *História do diabo* com a idéia da língua como integrante dos recursos comunicacionais dos seres humanos, uma vez que Flusser vê o apego irredutível à língua materna, portanto ao mundo imediatamente dado, como manifestação extrema desse pecado capital, que possui uma de suas formas contemporâneas mais perversas no nacionalismo: "o *Eu* não somente pensa nela [na língua materna/rd], mas a ama. Esse amor é o último

[4] *Ib*., pp. 176-177. É bastante provável que, por um lado, o elogio da pintura abstrata liga-se ao estreito contato de Flusser com o pintor abstrato romeno, radicado no Brasil, Samson Flexor; por outro, a referência à poesia concreta advém da admiração de Flusser por Haroldo de Campos, a qual ocasionou uma interlocução estética entre ambos. Cf. Flusser, V., *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*, São Paulo, Annablume, 2007, p. 143 y ss.

[5] Flusser, V., *A história do Diabo*. São Paulo: Annablume, 2005.

refúgio ante a relatividade da realidade e explica, em grande parte, conforme creio, o poder irracional que o nacionalismo exerce sobre as mentes"[6].

Há ainda um outro tipo de apego à língua que, no entender de Flusser, desafia a capacidade de o diabo angariar almas para o seu empreendimento, que é a escrita, especialmente no seu exercício mais criativo e artístico. Isso ocorre não por esse tipo de escrita estar fora do domínio do pecado, mas por poder ser, por outro lado, contra-producente para os desígnios do diabo:

> O pecado de escrever é tão diabólico que num salto mortal pode aniquilar-se. O escrever, que é um caminho diabólico, pode, se perseguido radicalmente, conduzir alhures [...] A luxúria mais evoluída, a luxúria mental, contém o germe da esperança. É um caminho tortuoso e cheio de sofrimento o caminho do ler e do escrever, e geralmente conduz ao inferno. Mas é um caminho acompanhado de esperança. Nem pela luxúria mais desenvolvida está garantido o diabo[7].

Essa característica potencialmente libertadora da escrita aponta, segundo Flusser, para um outro pecado, que é o da soberba, visto por ele como o resultado da auto--exaltação da vontade humana, em cujo âmbito as criações artísticas desempenham um papel central. E a primeira arte abordada pelo filósofo é exatamente a poesia, entendida como geradora de "fios novos na teia da língua", a partir de certa latência no intelecto do criador, a qual é engendrada pela vontade, que, por sua vez, é expressão da soberba: "Os versos novos que se propelem do intelecto do poeta em direção à teia da língua são manifestação imediata da vontade. São vontade concreta. Nessa sua concreticidade são apanhados pelos intelectos próximo[8]. Vale observar que "concreto" e "concreticidade", aqui, têm ainda um significado literal, daquilo que é palpável. Na sequência, porém, Flusser menciona novamente a poesia concreta - compreendida como expressão poética genuinamente brasileira:

> Como primeiro exemplo, tomemos a tentativa de concretizar a linguagem semântica empreendida pelos poetas concretos. Procuram eles apanhar o discurso no momento de sua erupção a partir da vontade criadora e represá-la no planalto da poesia. Procuram evitar que discorra esse discurso para verter-se rapidamente em direção da conversação e de lá em direção da mente. Procuram evitar até que o discurso se cristalize em verso. Insistem portanto no *aistheton*, na vivência pura e imediata da palavra[9].

2. Intermezzo não-histórico: a vivência no Brasil

Essa menção à poesia concreta, no âmbito de uma complexa reflexão filosófica sobre a linguagem como *medium* de expressão humana, sugere, mais uma vez, o impac-

---

[6] Flusser, V., *Língua e realidade*, o. c., p. 59. Cf. Flusser, V., *A história do Diabo*, o. c., p.84 et ss. Vale lembrar que Flusser foi perseguido pelo nazismo, tendo toda a sua família assassinada em campos de concentração, o que, certamente, terá influenciado o seu juízo sobre o caráter pecaminoso do amor à língua materna, associado ao nacionalismo exacerbado.

[7] Flusser, V., *A história do Diabo*, o. c., p. 100.

[8] *Ib*., p. 162.

[9] *Ib*., p. 165.

to que o contato íntimo, cultivado por Flusser, com a cultura brasileira contemporânea teve no desenvolvimento de sua filosofia. Além dessas referências, mais implícitas, em *Língua e realidade* e *A história do diabo*, numa coletânea de ensaios da década de 1960, intitulada *Da religiosidade*[10], ao mesmo tempo em que retoma alguns dos temas característicos das duas obras anteriores, Flusser, reforça as suas abordagens sobre a cultura brasileira, enfocando desde a filosofia de Vicente Ferreira da Silva à literatura de João Guimarães Rosa. No que tange ao pensamento filosófico propriamente dito, destaca-se, nesse livro, o ensaio "Literatura de vanguarda brasileira", no qual há uma reprimenda à filosofia feita no Brasil, pelo fato de ela, naquele momento, ser tão acadêmica, com tendência a ser subserviente às modas européias, contrastando com a auto-confiança e a criatividade da literatura brasileira,:

> A especulação filosófica brasileira não tem cumprido até agora, o papel que lhe cabe na literatura. Acanhada e acadêmica, tem-se limitado, até agora, a certos gestos rituais em torno dos grandes filósofos europeus, e mais especialmente em torno de três ortodoxias do tomismo, do marxismo e do positivismo. A literatura brasileira, muito mais audaciosa, avançou muito além, e vê-se abandonada pela suas fontes filosóficas, das quais deveria ter brotado[11].

Ao lado, porém, desses textos que tornaram Flusser, já naquela época, um pensador da realidade e da cultura brasileiras, constam em *Da religiosidade* ensaios que antecipam elementos importantes do seu pensamento posterior, os quais o projetaram internacionalmente, como já se assinalou, a partir da década de 1980, como o filósofo dos novos *media*. Dentre os ensaios desse livro, destaca-se "Do funcionário"[12]. Trata-se do primeiro texto de Flusser em que aparecem os conceitos de *aparelho* e de *funcionário*, que, como se verá adiante, são centrais na caracterização, feita pelo filósofo, do que ele chama de "pós-história". Essa noção, que ainda não aparece nos escritos do final dos anos 1960, será a marca registrada do pensamento de Flusser dez ou quinze anos depois.

Essa vertente do pensamento de Flusser no sentido de compreender filosoficamente o Brasil se aprofundou em dois livros escritos no início da década de 1970, entre a primeira fase do pensamento do filósofo –denominada, como já se disse, "filosofia da língua"– e a obra sobre a pós-história. São eles: *Fenomenologia do brasileiro*[13] e *Bodenlos*[14], os quais foram redigidos logo após a emigração (na verdade, o retorno) para a Europa, constituindo-se numa espécie de balanço, feito por Flusser, da sua experiência brasileira.

Levando-se em consideração principalmente *A fenomenologia do brasileiro*, pretende-se, aqui, mostrar que a mencionada experiência brasileira continuou sendo determinante para as reflexões de Flusser, não apenas no período imediatamente posterior à mudança para Robion, no sul da França, mas mesmo na caracterização da noção de pós-história, a qual serviu de base para a sua filosofia dos *media*.

---

[10] Flusser, V., *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*, São Paulo Escrituras, 2002, passim.
[11] *Ib.*, p. 134.
[12] *Ib*., pp. 83-89.
[13] Flusser, V., *Fenomenologia do brasileiro: em busca do novo homem*, Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1998.
[14] Flusser, V., *Bodenlos*, o.c., passim.

E isso se prefigura já na introdução da *Fenomenologia do brasileiro*, numa menção ao conceito que seria desenvolvido apenas alguns anos depois, em que Flusser afirma que só se pode falar de pós-história no caso de uma sociedade que viveu plenamente a história, entendida pelo filósofo como a orientação por uma noção de progresso, a qual preside o desenvolvimento da economia, da cultura, das ciências etc. Segundo ele, esse não seria o caso do Brasil, descrito como uma sociedade majoritariamente a-histórica, na qual existem apenas algumas "ilhas" de história, fruto principalmente da influência européia sobre o país. Desse modo, a princípio dever-se-ia dizer que o Brasil não se encontra entre os candidatos imediatos à vivência pós-histórica:

> Visto da história, isto significa que esta emergia da pré-história para mergulhar em pós--história em futuro próximo [...] Mas, visto da não-história, isto significa que o epiciclo histórico surgiu precariamente da não história, para nela mergulhar novamente. Porque do ponto de vista da não-história não tem sentido querer distinguir entre "pré" e "pós", já que significam o mesmo. E o problema da relação entre história e não-história aparece agora como problema de absorver novamente a história em não-história[15].

Ainda que o trecho acima exclua uma conexão muito imediata entre as indagações de Flusser sobre a pós-história e as suas reflexões sobre o caráter não-histórico da sociedade e da cultura brasileiras, parece inegável que o aporte filosófico sobre essa não-historicidade do Brasil foi determinante no estabelecimento do seu conceito *sui-generis* de pós-história. No âmbito da discussão sobre essa conexão mais mediatizada entre a pós-história e a não-história brasileira aborda-se-á, aqui, retomando o que foi dito no enfoque sobre *Língua e realidade* e *A história do diabo*, o tema da criação artística e da ambientação estética no Brasil. Para que essa conexão fique mais clara, é mister, no entanto, recordar a distinção, feita por Flusser, entre mistura e síntese:

> Mas síntese não é mistura. A diferença óbvia é esta: na mistura os ingredientes perdem parte da sua estrutura, para unir-se no denominador mais baixo. Na síntese, os ingredientes são elevados a novo nível no qual desvendam aspectos antes encobertos. Mistura é resultado de processo entrópico, síntese resulta de entropia negativa. Obviamente o Brasil é país de mistura. Mas potencialmente, por salto qualitativo, é o país da síntese, como sugere o exemplo da raça[16].

Essa distinção é, de fato, um dos eixos principais das reflexões de Flusser sobre o Brasil, enquanto uma realidade, à primeira vista, pobre e caótica, que tem, entretanto, a potencialidade de uma transformação radical na vida e na cultura, a qual seria proveitosa não apenas para os brasileiros mas também para o mundo, enquanto apresentação da possibilidade de uma sociedade sob todos os sentidos pluralista, democrática, solidária e espontânea:

> Pois o que pode significar ser brasileiro no melhor dos casos? Pode significar um homem que consegue (inconscientemente, e mais tarde conscientemente) sintetizar dentro de si e

[15] Flusser, V., *Fenomenologia do Brasileiro*, o. c., p.35.
[16] *Ib*., p. 52.

> no seu mundo vital tendências históricas e não históricas aparentemente contraditórias, para alcançar síntese criativa, que por sua vez não vira tese de um processo histórico seguinte[17].

Numa consideração inspirada pelo Hegel da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, Flusser observa que a luta travada pelos brasileiros contra a natureza, em condições que lhes são muito desfavoráveis, tem como efeito não apenas a obtenção dos meios elementares para a sua subsistência, mas também um tipo de formação afetiva e cívica, para a qual a democracia é, espontaneamente, um valor de cunho existencial, não apenas como algo impostado ou fruto de adesão a um modelo pré-estabelecido:

> Se diálogo for democracia, então a sociedade brasileira é autenticamente democrática, muitas vezes a despeito das instituições que procuram estruturá-la. O brasileiro é democrata existencialmente. A despeito de todas as diferenças enormes (maiores que alhures) entre classes, raças, níveis culturais e ideológicos, a sociedade brasileira é profundamente unida enquanto sociedade dos que procuram impor a marca da dignidade humana sobre uma natureza maligna[18].

Para Flusser, faz toda a diferença a tendência dos brasileiros para a convivência democrática ser algo existencialmente dado e não simplesmente assumido de fora para dentro, assim como o que ele acredita ser a sua tendência a uma experiência de vida que, apesar de não-histórica, nada tem de primitivo ou simplesmente "pré-histórico". Essa atitude espontânea dos brasileiros contrasta com o que o filósofo vê como tendências à não-historicidade no pensamento europeu contemporâneo, com a desvantagem, no caso desse, de não ser algo vivido, mas proposto apenas em termos teóricos:

> Uma coisa no entanto é certa: há atualmente nítidas tendências nos países históricos em direção ao pensamento a-histórico (fenomenologia, existencialismo, estruturalismo, positivismo lógico), e tais tendências são sintomas do abandono da história e têm semelhança com o pensamento brasileiro. Mas apenas o pensamento a-histórico brasileiro é espontâneo, e tais tendências são deliberadas, e portanto duvidosas[19].

O problema dessa a-historicidade espontânea da atitude fundamental brasileira, segundo Flusser, é o seu caráter ainda inconsciente, que deveria ser superado, de modo que a mencionada possibilidade de uma vivência a-histórica não primitiva possa se realizar integralmente. O pressuposto dessa superação é o percurso dialético de uma consciência universal abstrata em direção à experiência de sua singularidade, a partir de sua capacidade de não apenas ser determinada pelo meio, mas de, efetivamente, determiná-lo:

> O homem não-histórico se toma inconsciente e espontaneamente por existência irrevogável e única que se encontra em ambiente natural e social que o determina. Se conseguir dar-se conta disto conscientemente, a dialética entre determinação e liberdade aparecerá para ele como tensão entre determinação do ambiente e possibilidade de transcendê-la, e tal trans-

[17] *Ib*., p. 54
[18] *Ib*., p. 71.
[19] *Ib*., p. 78.

> cendência será a tarefa de sua vida, porque, ou poderá decair na determinação do ambiente e em a-história primitiva, ou se imporá sobre o ambiente em a-história digna[20].

Em termos da arte e da cultura brasileiras, esse dilema se associa a uma outra distinção, proposta por Flusser sobre a relação com o exterior, entre *defasagem* e *síntese*. Enquanto a primeira é um índice do atraso em relação aos países históricos, a síntese –a exemplo do que se viu como algo contraposto à "mistura"– produz novidades a partir das condições dadas na imanência da própria situação, integrando as influências externas e digerindo-as adequadamente. Um exemplo caro a Flusser se relaciona com o passado colonial brasileiro: o chamado "barroco mineiro". Para ele, um europeu, sobretudo se for oriundo de cidade com significativo patrimônio barroco, poderia não levar a sério os conjuntos arquitetônicos, pictóricos e escultóricos das cidades históricas de Minas Gerais, se for compará-los com a grandiosidade das manifestações européias desse estilo. Tratar-se-ia, no entanto, muito mais de uma confusão terminológica do que algo relacionado com a qualidade artística das obras:

> Mas a risada sossega e vira admiração desde que o imigrante se liberte do rótulo barroco. Porque então descobre um fenômeno sem paralelo, no qual elementos portugueses, orientais (hindus e chineses) e negros conseguem formar uma síntese na qual é possível descobrirem-se os germes de um novo tipo humano[21].

Pode-se dizer que realidade brasileira, no período tratado por Flusser, apresentava muitos exemplos de pura e simples defasagem, tais como as do parque industrial e tecnológico, do setor acadêmico e científico e mesmo das importações diretas na área cultural, sem qualquer apropriação que pudesse produzir sínteses interessantes. Mas exatamente tendo em vista o que já aconteceu nesse âmbito –e, de certo modo, continua a ocorrer–, que o filósofo acreditava na possibilidade de uma síntese futura, que consistiria numa contribuição brasileira para a humanidade:

> O exemplo dado do passado torna evidente a essência da defasagem. No Brasil se dão processos que visam espontaneamente a síntese de tendências históricas e a-históricas contraditórias que podem resultar em cultura, atestando um homem a-histórico não primitivo que empresta sentido novo à vida humana[22].

Uma vez que a possível semelhança entre processos de síntese e de defasagem pode dificultar uma distinção precisa entre um e outro, Flusser considera uma das tarefas mais urgentes para a filosofia no Brasil exatamente contribuir para a identificação de fenômenos culturais realmente novos, distinguindo-os dos que são meramente importação de modas estrangeiras: "A dificuldade é distinguir entre fenômenos autênticos como o é o 'barroco mineiro', e fenômenos defasados como o é a industrialização, e isto é tarefa para analisadores sérios, uma das gigantescas tarefas a serem resolvidas pelo pensamento brasileiro"[23].

---

[20] *Ib*., p. 79.
[21] *Ib*., p. 81.
[22] *Ib*., p. 82.
[23] *Ib*., p. 83.

Ainda no que tange às sínteses entre os elementos mais ou menos autóctones e aqueles advindos diretamente do exterior, Flusser aventa a hipótese de a cultura no Brasil ser tão fundamental que poderia ser entendida como uma espécie de "infra--estrutura", lembrando a importância do modernismo brasileiro, cuja versão antropofágica de Oswald de Andrade –inexplicavelmente não mencionada na *Fenomenologia do brasileiro*– estaria totalmente no espírito da "síntese" advogada pelo filósofo:

> Pode perfeitamente acontecer que no Brasil economia não seja infra-estrutura num sentido dialético, e cultura não seja superestrutura, mas que exatamente o contrário seja o caso. Depõe a favor de tal tese não apenas o fato de que a originalidade e a criatividade brasileiras se articulem muito mais na cultura do que na economia, e que a cultura absorve e engaja os melhores brasileiros, em detrimento da política, por exemplo, mas principalmente o seguinte: a única verdadeira revolução brasileira, a "Semana de 22", se deu na cultura. É ela que revolveu a estrutura inteiramente alienada da cultura anterior, formando a base de toda cultura futura, seja positivamente, seja negativamente. De forma que o engajamento em cultura pode perfeitamente ser no Brasil engajamento no que há de mais fundamental, e mais significativo para o futuro. Será na cultura que se dará o novo homem, ou não se dará em parte alguma[24].

Vale lembrar também que ao lado dessa valorização das manifestações culturais mais eruditas há também, por parte de Flusser, uma admiração manifesta pela cultura popular no seu plano mais básico e que não exclui, de modo algum, a possibilidade de elaborações mais sofisticadas, nas quais os níveis a-histórico e histórico se encontram numa síntese superior, tal como os exemplos mencionados demonstram. Mas as importações de cunho histórico, no âmbito cultural, nunca perdem o caráter inicialmente postiço se não há um acerto de contas com o que o filósofo chama de "cultura básica":

> O Brasil é sociedade não-histórica, constantemente irrigada pelo Ocidente. O quanto é não histórica, uma cultura básica caracterizada pelo ritmo africano o prova. Tal cultura tem por efeito um clima festivo e sacralizado que permeia o cotidiano e dá sabor à vida brasileira. O quanto é irrigada pelo Ocidente, uma falsa cultura histórica o prova. Tal cultura encobre com sua vacuidade e seu gosto de mata-borrão a cultura básica, e torna trágica a vida dos que nela se engajam.[…] Mas tal cultura permite também ser rompida pelos que se encontraram consigo mesmos e passaram a criar um novo tipo de cultura, síntese da básica com elementos ocidentais, mas fundamentalmente não histórica, não obstante[25].

Para Flusser, um exemplo dessa síntese –mesmo que incipiente– é o carnaval, tal como se realizava na década de 1960, um vez que ele tende, atualmente, para uma forte mercantilização. O filósofo pretende mostrar que, na realização dessa festa popular, ocorre um processo de transformação de alienação em engajamento, semelhante ao que se dá em outros fenômenos da cultura popular no Brasil. A diversão e o entretenimento se consumam em poucos dias no ano, mas a atitude de espera e preparação durante o interstício é de natureza lúdica, permeada de sacralidade: "Está surgindo, no carnaval, o jogo sacro, portanto o *homo ludens* no sentido mais fundamental deste

[24] *Ib*., p. 111.
[25] *Ib*., p. 151.

termo. Um 'novo' homem, porque o carnaval, sendo síntese de elementos inclusive históricos, não é primitivo. Uma fenomenologia do carnaval ainda está por ser feita".

3. A pós-história e os *media* contemporâneos

Como já se mencionou acima, em 1972, provavelmente devido ao recrudescimento da repressão por parte da ditadura militar e da falta de perspectivas profissionais mais promissoras, Flusser, mesmo depois de ter se naturalizado brasileiro em 1950, retornou à Europa, onde se tornou observador atento do cotidiano de países capitalistas altamente desenvolvidos industrial, tecnológica e culturalmente, fato que ocasionou um deslocamento considerável em sua filosofia. Se no seu período de residência no Brasil, Flusser se ressentia do caráter acadêmico da filosofia feita no país, porque, mesmo no âmbito de sua obra filosófica mais densa e abstrata, ele nunca deixou de tentar pensar a realidade de sua terra de adoção. A partir de seu estabelecimento, primeiramente na Itália, depois na França, Flusser aparentemente teria virado as costas definitivamente à realidade brasileira, uma vez que, cada vez mais, suas teorizações se dirigiam a temas relativamente pouco característicos do cenário brasileiro de então, tais como o crescimento da automatização e o predomínio do que o filósofo denominou "imagens técnicas". Esses elementos são constitutivos do conceito de "pós-história", o qual é um estágio muito importante na constituição da filosofia dos *media* de Flusser, que foi mais completamente exposta no seu livro *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*[26].

No capítulo "Nosso programa" desse livro, Flusser introduz a consideração filosófica de uma noção que, atualmente é muito frequente no seu significado comum, de *software*, enquanto programa de dispositivos computacionais. No que tange ao período caracterizado por Flusser como "pós-história", predominam *programas* que tornam dificilmente formulável até mesmo o problema clássico da liberdade humana, já que o *acaso* que preside os processos que engendram a situação pós-histórica não permite a previsão do que resultará das virtualidades contidas no programa: "Estruturas tão absurdamente improváveis como o é o cérebro humano surgem necessariamente ao longo do desenvolvimento do programa contido na informação genética, embora tenham sido inteiramente imprevisíveis na ameba, e surgem ao acaso em determinado momento"[27].

Assim como os atuais *softwares "*rodam" em dispositivos físicos também conhecidos como *hardwares*, para Flusser, se há *programas*, há *aparelhos*, ou seja, equipamentos com os quais os programas efetivamente funcionam, e essa operação ocorre por meio dos *funcionários* –pessoas incumbidas de operar os aparelhos. Por outro lado, se há programas, também deve haver *programadores*, ou seja, aqueles que estabelecem o conjunto de virtualidades contidas nos programas que funcionam nos aparelhos, que, por sua vez, são operados pelos funcionários. O programador, embora tenha mais poder do que o funcionário que apenas opera o aparelho, está longe de ser onipotente, pois ele próprio é também funcionário de um meta-aparelho, programado por um meta-programa e assim por diante.

[26] Flusser, V., *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, São Paulo, Duas cidades, 1983.
[27] *Ib*., p.28.

A descrição desse funcionamento, que encerra um enorme perigo de desumanização, revela também um exemplo de como a filosofia dos *media,* de Flusser, começou a ser gestada no período de sua residência no Brasil. E, de fato, como antevira o filósofo no supramencionado artigo dos anos 1960, o funcionário não é exatamente uma pessoa humana, mas "um novo tipo de ser que está surgindo"[28].

A argumentação de Flusser prossegue no capítulo "Nossa comunicação", do livro sobre a pós-história, no qual ele introduz uma das distinções mais importantes de sua filosofia dos *media*: aquela entre "discursos" e "diálogos", sendo que aqueles se originam numa concepção de conhecimento que almeja a *objetividade* e têm a função de difundir conhecimento, enquanto esses têm como meta a *intersubjetividade* e funcionam como produtores de conhecimento novo. Para Flusser, os diálogos –uma ressonância da "conversação" da primeira fase de sua filosofia– podem ser circulares (mesas redondas, parlamentos) ou em rede (sistema telefônico, opinião pública), ao passo que os discursos podem ser teatrais (aulas, concertos), piramidais (exércitos, igrejas), em árvore (ciência, artes) ou anfiteatrais (rádio, imprensa).

Vale observar que, assim como ocorreu no fato de o enfoque sobre o funcionário ter começado a ser desenvolvido por Flusser no seu período de residência no Brasil, pode-se dizer que a noção de diálogo, apresentada na sua filosofia dos *media* é oriunda daquela característica dos brasileiros que o filósofo considerava das mais positivas, a saber, a sua capacidade de dialogar.

Retornando à consideração da pós-história, o seu lado perverso, no tocante à distinção exposta acima, é que, mesmo diante das amplas possibilidades de desenvolvimento dos diálogos, em virtude do enorme progresso nos meios eletrônicos de comunicação, na ambiência pós-histórica predominam absolutamente os discursos sobre os diálogos, o que, para Flusser, configura uma crise profunda na sociedade contemporânea: "Sob o domínio dos discursos o tecido social do Ocidente vai se decompondo"[29]. Nesse sentido –e aqui poderia residir uma contribuição que a cultura brasileira poderia dar ao mundo–, o filósofo salienta que a única chance de saída dessa crise se daria mediante uma retomada radical da possibilidade dos diálogos:

> Todo o espaço está ocupado pelas irradiações anfiteatrais e pelo diálogo em rede. Vista internamente, a crise da ciência se apresenta como crise epistemológica, mas vista a partir da sociedade, apresenta-se como crise estrutural: não é possível dialogizar-se o conhecimento, se não há espaço político para tanto. O caráter discursivo e elitariamente dialógico da ciência se deve, estruturalmente, ao seu acoplamento com os meios de comunicação de massa. Para que se faça nova teoria de conhecimento intersubjetivo, é preciso que se disponha de espaço para a intersubjetividade. A crise atual da ciência deve ser pois vista no contexto da situação comunicológica da atualidade. Enquanto não houver espaço para a política, para diálogos circulares não elitários, a crise da ciência se apresenta insolúvel[30].

Esse tom bastante sombrio do capitulo sobre a comunicação é ainda mais acentuado no capítulo seguinte, denominado "Nosso ritmo", o qual descreve o percurso

[28] Flusser, V., *Da religiosidade*, o. c., p. 84.
[29] Flusser, V., *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, o. c., p. 59.
[30] *Ib*., p. 63.

(cíclico, daí a razão de ser do título "nosso ritmo") que as massas, submetidas aos mecanismos de manipulação dos meios de massa, realizam como resultado de sua programação pelos aparelhos (entendidos aqui num sentido mais amplo).

Flusser lembra, nesse capítulo, que, assim como, na Idade Média, o espaço que servira de mercado foi posteriormente coberto com uma cúpula, originando a basílica, na atualidade as duas funções da basílica –inicialmente de mercado, depois de templo– foram "re-codificadas" (ainda que sua estrutura, composta de espaço coberto de cúpula, muitas vezes, tenha se conservado). Flusser se refere aos modernos *Shopping Centers*, nos quais a função da praça do mercado foi transposta para a do *supermercado*, e a função que o templo tinha originalmente transpôs-se para o *cinema*. É isso, exatamente, que, segundo Flusser, determina o "nosso ritmo": "O supermercado e o cinema formam as duas asas de um ventilador que insufla na massa o movimento do progresso. No cinema a massa é programada para comportamento consumidor no supermercado, e do supermercado a massa é solta para reprogramar-se no cinema"[31].

Para o filósofo, essa transformação do mundo num mega-aparelho, do qual todas as pessoas são tendencialmente funcionários, mais ou menos graduados, consiste numa crise sem precedentes na humanidade, cuja solução passaria, inicialmente, por um agudo processo de tomada de consciência dessa circunstância e da sua gravidade: "A única esperança em tal situação é a conscientização da estupidez absurda da rotação automática que nos propele. A conscientização do fato que, por detrás da rotação, não se 'esconde' literalmente nada. Que é a rotação absurda que é a realidade do mundo dos aparelhos"[32].

A menção, por parte de Flusser, ao cinema como tomando, tendencialmente, a função de reciclagem espiritual que o templo desempenhara no passado remete a outro capítulo fundamental do livro sobre a pós-história, a saber, "Nossas imagens". O filósofo inicia esse capítulo chamando a atenção para o fato de que nosso cotidiano é dominado por imagens resplandecentes que *irradiam mensagens.* Salta à vista que são superfícies, i.e., objetos bidimensionais, que determinam fortemente nossas vidas: "Planos como fotografias, telas de cinema e da TV, vidros das vitrines, tornaram-se os portadores das informações que nos programam. São as imagens, e não mais os textos, que são os *media* dominantes"[33]. Essa afirmação se liga a uma conhecida posição de Flusser, segundo a qual, a *escrita*, enquanto código *linear* por excelência (por exemplo, o alfabeto latino ou as cifras árabes), surgiu como uma revolta contra as imagens tradicionais, as quais, segundo ele, foram o primeiro código fundante inventado pela humanidade. O progressivo predomínio da escrita teria se consolidado na medida em que se constatou que as imagens não apenas orientavam, mas também iludiam e alienavam. A partir desse momento, o texto dissolveu a *bi-dimensionalidade* da imagem numa *uni-dimensionalidade*, passando a *explicá-la*. Para Flusser, a passagem do predomínio das imagens para a situação de dominância dos textos coincide propriamente com a superação da pré-história e o surgimento da história:

> Para a consciência estruturada por imagens a realidade é *situação*: impõe a questão da relação entre os seus elementos. Tal consciência é *mágica*. Para a consciência estruturada

[31] *Ib*., p. 70.
[32] *Ib*., p. 71.
[33] *Ib*., p. 97.

> por textos a realidade é *devir*: impõe a questão do evento. Tal consciência é *histórica*. Com a invenção da escrita a história se inicia[34].

Se por um lado, porém, essa revolução iconoclasta objetivava um esclarecimento tão completo quanto possível do mundo, por outro, ela também se submeteu à mesma "dialética interna" a que obedeciam também as imagens: "Os textos, como as demais mediações [...] representam o mundo e encobrem o mundo, são instrumentos de orientação e formam paredes opacas de bibliotecas. Des-alienam e alienam o homem"[35]. Tal característica dos textos produziu, segundo Flusser, o surgimento de um novo tipo de imagem, que, diferentemente das tradicionais, não é engendrada diretamente pela mão do homem, mas mediatizada por códigos lineares (especialmente os expressos em linguagem matemática ou lógica). Desse modo, assim como a noção de pré-história se liga ao predomínio das imagens tradicionais e a de história ao da escrita, esse novo tipo de código, que é uma espécie de síntese dos precedentes e é denominado pelo filósofo *imagens técnicas* ou *tecnoimagens*, é definidor da "pós-história":

> Os textos se dirigiam, originalmente, contra-imagens, a fim de torná-las transparentes para a vivência concreta, a fim de libertar a humanidade da loucura alucinatória. Função comparável *é* a das tecnoimagens: dirigem-se contra os textos, a fim de torná-los transparentes para vivência concreta, a fim de libertar a humanidade da loucura conceptual. O gesto de codificar e decifrar tecnoimagens se passa em nível afastado de *um passo* do nível da escrita, e de *dois passos* do nível das imagens tradicionais. É o nível da consciência *pós histórica*[36].

Mas uma ambigüidade semelhante à das imagens tradicionais e da escrita ocorre também nas tecnoimagens, uma vez que elas *pretendem* não ser simbólicas –como o são as imagens tradicionais–, mas sintomáticas, i.e., "objetivas". Para Flusser, a diferença entre símbolo e sintoma é que o primeiro significa algo para quem conhece a convenção associada a essa significação, enquanto o sintoma liga-se de modo causal com o seu significado, postulando, portanto, maior "realidade". Essa postulação, não se sustenta, segundo o filósofo, porque, os aparelhos, na realidade, *transcodam sintomas em símbolos*, na medida em que o progressivo "realismo" dos registros que fornecem do mundo exterior (num vídeo digital em HD, por exemplo) não impede que esses se submetam a um novo processo de simbolização. É por isso que, de acordo com Flusser, "A mensagem das tecnoimagens deve ser decifrada e tal decodagem é ainda mais penosa que a das imagens tradicionais: é ainda mais 'mascarada'"[37].

Esse mascaramento, típico das tecnoimagens, consiste no cerne da ideologia na sociedade pós-histórica, a qual não precisa mais ser discursiva (embora seja veiculada por meios tipicamente discursivos e não dialogais, de acordo com a classificação proposta por Flusser), mas sugere que o que é mostrado pelos *media* é verdade pelo simples fato de estar sendo mostrado. Nessa capacidade dos meios de comunicação

[34] *Ib*., p. 99.
[35] *Ib*., p. 100.
[36] *Ib*., p. 100 et ss.
[37] *Ib*., p. 101 et ss.

modernos –especialmente da televisão– reside o maior potencial de programação das pessoas, tornadas funcionários do mega-aparelho em que está se transformando o mundo: "A história toda, política, arte, ciência, técnica, vai destarte sendo incentivada pelo aparelho, a fim de ser transcodada no seu oposto: em programa televisionado"[38]. O que chama muito a atenção nesse processo da nova ideologia é que, por menos que as imagens técnicas se identifiquem com as convencionais, delas preservam a vinculação a uma espécie de magia, a qual, paradoxalmente, convive com as mais avançadas tecnologias que a humanidade já produziu:

> De maneira que as tecnoimagens, ao contrário das tradicionais, não significam cenas, mas eventos. Mas não deixam de ser, elas também, imagens. Quem estiver por elas programado, vivencia e conhece a realidade *magicamente*. Como contexto de situações ("Sachverhalte"). Mas tal magia não é retorno para a pré-historicidade. Não está baseada em fé, senão em programas. "Programa" é "prescrição": a escrita é anterior a ele. É magia pós-histórica, e a história lhe serve de pretexto. Quem estiver programado por tecnoimagens, vive e conhece a realidade como contexto programado[39].

Não por acaso, os meios de comunicação hodiernos, cuja importância na pós-história já foi suficientemente salientada, são apresentados como campo em que o elemento lúdico se apresenta de modo mais evidente, como podemos constatar no exemplo, dado por Flusser, de um produtor cinematográfico:

> Para captarmos o "estar-no-mundo" do jogador, do *homo ludens*, vale observar os gestos do *produtor de filmes* [...] Dispõe ele de fita na qual fotografias são ordenadas linearmente, acompanhada de fita sonora. Tal fita é pois organização linear de sintomas visuais e sonoros. Tal fita lhe serve como matéria-prima para a produção de programas a serem projetados em cinemas [...][40].

Mas não se deve, segundo Flusser, exagerar o papel do criador cinematográfico enquanto uma espécie de demiurgo, pois ele "É jogador jogado. Transcende a história, mas a transcende em função de eventos programados. É funcionário, não emancipado"[41]. Isso porque a maior parte dos jogos propostos pelos aparelhos pós-históricos se encontram dentro dos programas dos meta-aparelhos, de modo que até mesmo a questão sobre a "realidade" do que é apresentado pelos *media*, deixa de ser relevante diante da pergunta pelo modo de funcionamento do programa.

Nesse sentido, depara-se com mais um elemento em que as reflexões de Flusser sobre a cultura brasileira, quando não são claramente a base sobre a qual ele elaborou a sua teoria sobre a pós-história, pelo menos se relacionam muito diretamente a essa. Trata-se, aqui, do que o filósofo reconhece como a presença do *homo ludens* no Brasil, tratada em muitas passagens de sua obra e, aqui, foi mencionada no tocante à paixão pelo carnaval enquanto modo de transformar alienação em engajamento, de um modo em que os carnavalescos não podem ser considerados simplesmente "jogadores

[38] *Ib*., p. 102.
[39] *Ib*., p. 103.
[40] *Ib*., p. 106.
[41] *Ib*., p. 108 y ss.

jogados", mas candidatos à realização da supramencionada síntese entre elemento históricos e não-históricos.

Essa á a razão pela qual, no que tange à situação tipicamente pós-histórica, uma postura alternativa como essa, em relação ao jogo, não coincidiria com a pura e simples adesão ao entretenimento, mas à sua superação dialética. Flusser descreve o oposto disso no capítulo "Nosso divertimento", como uma espécie de submissão total das pessoas ao entretenimento; diferentemente das culturas orientais, as quais desenvolveram técnicas para a *concentração* dos pensamentos como um meio de alcançar a felicidade, o Ocidente estabeleceu uma metodologia oposta, i.e., desenvolveu técnicas que objetivam desviar *–divertir–* o pensamento de determinados assuntos como um suposto caminho para atingir a felicidade. Flusser salienta, referindo-se a uma conhecida passagem da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, sobre a "consciência infeliz", que, enquanto o Oriente optou pela auto-afirmação do homem, e correu o risco de perder o mundo, o Ocidente, optando pela conquista do mundo, correu o risco de perder-se nele[42]. A crítica contundente que Flusser faz ao divertimento consiste em que, nele, a oposição dialética entre eu e mundo é desviada para um "terreno intermediário", o das *sensações imediatas*:

> As sensações não são ainda nem eu nem mundo. 'Eu' e 'mundo' não passam de extrapolações abstratas da sensação concreta. A experiência da sensação faz esquecer 'eu' e 'mundo'. O filme, a TV, a notícia sensacional, o jogo de futebol divertem a consciência da tensão dialética 'eu-mundo', porque são anteriores a esses dois polos[43].

Isso porque na constituição desses polos é fundamental a existência de um *eu*, de uma interioridade, que é constituída pela memória num sentido enfático, a qual ajuda a "digerir" o que é sorvido no consumo de entretenimento. É exatamente por isso que a definição de divertimento proposta pela crítica de Flusser é de uma vivência sensorial em que nada é conservado, sendo secretado por nosso organismo espiritual do mesmo modo que entrou nele:

> Divertimento é acúmulo de sensações a serem eliminadas indigeridas. Uma vez posto entre parênteses mundo e Eu, a sensação passa sem obstáculo. Não há nem o que deve ser digerido, nem interioridade que possa digeri-lo. Não há intestino nem necessidade de intestino. O que resta são *bocas* para engolir a sensação, e *ânus* para eliminá-la. A sociedade de massa é sociedade de canais que são mais primitivos que os vermes: nos vermes há funções digestivas[44].

Diretamente relacionado à discussão sobre o divertimento se encontram as indagações de Flusser sobre a criação artística, no capítulo intitulado "Nossa embriaguez" do livro sobre a pós-história. Segundo ele, motivações semelhantes às que nos levam à compulsão para o divertimento nos conduzem à tendência ao uso de drogas, as quais não são exclusividade nem do Ocidente, nem da pós-história, ocorrendo em todas as culturas, sem exceções históricas ou geográficas.

[42] Cf. *Ib.*, p. 113 y ss.
[43] *Ib.*, p. 114.
[44] *Ib.*, p. 115-116.

Flusser se refere ao que ele denomina "viscosidade ontológica" da droga, enquanto um tipo de mediação entre sujeito e objeto, que modifica a percepção dos "dados brutos" de um modo tal que, ao re-funcionalizar a mediação pela cultura, dá a impressão de uma experiência imediata, privilegiada, da "realidade": "A droga é *medição do imediato*. O inebriado alcança, graças ao álcool, ao hachich, ao LSD, a experiência imediata do concreto, vedada ao sóbrio pela barreira da cultura"[45].

Diante disso, é muito interessante a ideia de Flusser, de que a própria arte poderia ser considerada uma poderosíssima droga, já que possibilita certo tipo de experiência imediata através de sua mediação e, mais do que as drogas convencionais, certamente introduz um desafio aos aparelhos que pode lhes ser quase insuperável, na medida em que atinge em sua própria raiz a lógica –tipicamente inconsciente– do seu funcionamento. Isso porque a arte recorre, por outro lado, a meios que concorrem diretamente com a imediatez sensorial das ofertas de entretenimento de massa, no sentido visto acima:

> Mas não importa como queiramos interpretar o gesto, trata-se sempre de gesto graças ao qual a cultura entra em contato com a experiência imediata. A arte é o órgão sensorial da cultura, por intermédio do qual ela sorve o concreto imediato. A viscosidade ambivalente da arte está na raiz da viscosidade ambivalente da cultura toda [...] Ao publicar o privado, ao "tornar consciente o inconsciente", é ela mediação do imediato, feito de *magia*. Pois tal viscosidade ontológica não é vivenciada, pelo observador do gesto, como espetáculo repugnante, como o é nas demais drogas, mas como "beleza". E a cultura não pode dispensar de tal magia: porque sem tal fonte de informação nova, embora ontologicamente suspeita, a cultura cairia em entropia[46].

O potencial libertador da arte reside no fato de que, mesmo que ela possua os seus momentos anti-políticos, a sua resultante é essencialmente política. Segundo o filósofo, "a rigor trata-se de único gesto político eficiente", porque os aparelhos necessitam da informação nova produzida pela arte, sob pena de perecerem sob o efeito da entropia. Por outro lado, tal informação nova contém, potencialmente, os elementos que poderiam ajudar a humanidade a subverter a ação dos aparelhos e nisso reside a sua chance de emancipação, mesmo num cenário aparentemente tão desfavorável:

> Publicar o privado é o único engajamento na república que efetivamente implica transformação da república, porque é o único que a informa. Na medida em que, pois, os aparelhos permitem tal gesto, põem eles em perigo sua função des-politizadora [...] E nessa indecisão da situação atual reside a tênue esperança de podermos, em futuro imprevisível, e por catástrofe imprevisível, retomar em mãos os aparelhos[47].

Cumpre observar, com última consideração deste texto, que, mais uma vez, ressoam no enfoque sobre a pós-história pontos de vista relacionados àqueles que Flusser quase uma década antes expressou sobre a sociedade e a cultura brasileiras. Isso porque a ideia de que somente a arte pode reverter o processo de alienação, posto

[45] *Ib.*, p. 138.
[46] *Ib.*, p. 142 y ss.
[47] *Ib.*, p. 143 y ss.

em curso na pós-história, tem como um precedente importante o posicionamento de Flusser, exposto em trecho supracitado, de que, no Brasil, "economia não seja infra--estrutura num sentido dialético, e cultura não seja superestrutura, mas que exatamente o contrário seja o caso"[48]. Ou seja, a cultura, com a arte enquanto sua representante superlativa, capitaneando um processo de desalienação que projete a possibilidade de um futuro feliz para a humanidade.

Recibido: 5 de marzo de 2019
Aceptado: 6 de mayo de 2019

[48] *Ib.*, p. 111.

Don Quijote de Basilea: la lectura nietzscheana de Cervantes

Don Quixote of Basilea: The nietzschean reading of Cervantes

SERGIO SANTIAGO ROMERO
Universidad Complutense de Madrid
sergsant@ucm.es

Resumen: A lo largo de sus escritos F. Nietzsche mantuvo una actitud beligerante con respecto a Cervantes y su *Don Quijote*, caracterizado por el filósofo como "uno de los libros más nocivos". Esta postura es una clara reacción contra la canonización del texto por parte del Romanticismo alemán, y se lleva a cabo mediante un procedimiento interpretativo que preludia los más radicales ejercicios de la Deconstrucción. En los primeros dos epígrafes de este estudio esbozaremos los fundamentos de esta transgresión hermenéutica y reconstruiremos la relación de Nietzsche con Don Quijote. En los dos últimos analizaremos los dos principales polos de dicha interpretación: Don Quijote como paradigma cruel y antivital y, por otro lado, como modelo de ultrahombre.
Palabras clave: Nietzsche, *Don Quijote*, crueldad, transgresión hermenéutica.

Abstract: Throughout his works, F. Nietzsche maintained a belligerent attitude towards Cervantes and his *Don Quixote*, which was characterized by the philosopher as "one of most damaging books". This stance is a clear reaction against the canonization of the text by the German Romanticism, and it is carried out by an interpretive procedure which preludes the most radical exercises of the Deconstruction. In the first two chapters of this paper, we outline the basis of this hermeneutic transgression and reconstruct the relationship between Nietzsche and *Don Quixote*. In the two last ones, we analyze the two main poles of the given interpretation: Don Quixote as a cruel and anti-vital paradigm, on the one side, and as model of Übermensch, on the other side.
Key words: Nietzsche, *Don Quixote*, cruelty, hermeneutic transgression.

1. Introducción

El *Quijote* irrumpió en el paradigma literario de su tiempo renovando un género –el libro de caballerías– extraordinariamente codificado. Cervantes se vale de la ironía y de la mezcolanza de un sinfín de géneros y estilos para, así, *burla burlando*, gestar y parir la novela moderna a través del más transgresor de los libros de su tiempo. Tras el paréntesis ilustrado –que en España coincidió con un

virulento debate sobre las virtudes y perjuicios del *Quijote*– la obra fue canonizada universalmente por el Romanticismo inglés y alemán. Con Schlegel a la cabeza, el idealismo instauró la archicitada *lectura romántica* del *Quijote*, que definió el libro como obra cumbre del espíritu humano. El propio Goethe, con una sensibilidad ciertamente alejada del cervantismo, leyó la obra con fruición y, como señaló Huebener en 1950, "[he] did maintained a lifelong interest in Spanish greatest writers, Calderón and Cervantes"[1]. Así, el Romanticismo convirtió el más transgresor de los libros en el más canónico de todos, al establecer una *tiranía del sentido* que afecta axialmente a cualquier lectura que se haga de él, aun en nuestros días: el *Quijote* "debe" gustarme, "debe" ser el "mejor libro" que he leído y, por supuesto, "debe" transmitir un mensaje "bueno", "esperanzado", "filantrópico", "libre" y, ya puestos, "democrático". En definitiva, su significado quedó cerrado como una instancia inequívocamente positiva y deliberadamente estandarizada. La apreciación de Borges, que tan solo llegó a decir que no todas las páginas del *Quijote* son buenas, se considera una de las mayores censuras al libro desde el siglo XVIII.

Expuesto este contexto, sobradamente conocido, las razones por las que Friedrich Nietzsche acometió una lectura *negativa* del *Quijote* resultan transparentes. Por un lado, parece corresponder a un desquite con respecto a la entronización romántica de la obra y, en un sentido más general, con respecto a toda la visión romántica que Europa elaboró de España durante el siglo XIX. Las críticas de Nietzsche a la decadencia española menudean por sus escritos, y van desde Cervantes y Calderón, como representantes de una visión perversa y católica del mundo, a la expulsión de los musulmanes, que el filósofo lamenta profundamente en *El Anticristo* (§60)[2]. En el otro extremo de esta visión se encuentra la exaltación vitalista que Nietzsche halla en la *Carmen* de Bizet, cuya jovialidad dionisíaca puso en contraste numerosas veces con Wagner a raíz de su ruptura con este último. Dicha exaltación del mito español aparece especialmente en cartas y fragmentos póstumos, y su importancia a la hora de comprender el último periodo de la obra nietzscheana es un aspecto que se encuentra aún en proceso de investigación[3]. Entre los libros de Nietzsche, Campioni documenta la lectura de la *Carmen* de Merimée, por lo que debemos pensar que esta obra, junto con la adaptación operística de Bizet, contribuyó notablemente a configurar la idea tan romántica —tanto para bien como para mal— que Nietzsche tuvo siempre de España[4]. Como decimos, esta bipolaridad en torno al país ibérico es la que provocará que Nietzsche emplee el *Quijote* indistintamente como contraejemplo de vitalismo o para poner de manifiesto alguna de las claves de su crítica moral y antropológica, hasta el punto de que el libro se somete reiteradamente a la metodología genealógica

[1] Huebener, T., "Goethe and Cervantes", en *Hispania: A Journal Devoted to the Teaching of Spanish and Portuguese*, n. 33: 2 (1950), p.113.

[2] Nietzsche, F., *El Anticristo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1895 [2015], p. 134.

[3] El 31 de marzo de 2016 tuvo lugar en la Universidad Complutense un apasionante coloquio titulado "La recepción de *Carmen* en Europa: el caso Nietzsche", en el que Carmen Gómez, Arno Gimber, Sergio Antoranz y Óscar Quejido, miembros del Seminario Nietzsche Complutense, debatieron largamente sobre esta cuestión, que aún sigue abierta.

[4] Campioni, G. et al., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 2003, p. 381.

con el fin de provocar la inversión de su valor interpretativo. Tal como apunta Gianni Vattimo en *El sujeto y la máscara*, el pensamiento genealógico constituye el método privilegiado de desenmascaramiento de la no-verdad, del error, de las fantasías e idealismos que atenazan la condición humana. Dicho proceso, a pesar de articularse como un despliegue hermenéutico —dotar de interpretaciones nuevas y disonantes a los hechos— deviene en revolución transgresora, porque el desenmascaramiento genealógico conduce inevitablemente a la "inversión de todos los valores" [*Umwertung des Werthes*]: "el pensamiento genealógico es el evento decisivo para pasar a una nueva forma de vida"[5]. En la obra de Nietzsche, el método genealógico, que aún es un esbozo en *Aurora* y *La gaya ciencia*[6], se consuma en *La genealogía de la moral* y, si bien su consecuencia natural –la *Umwertung*– no se presenta como programa hasta *El Anticristo*, el tratado segundo de *La Genealogía* ya sienta las bases del proceso de transvaloración. En el duodécimo aforismo de este segundo tratado, en el que el filósofo habla del "despliegue en todo su acontecer" de una "voluntad de poder", y en el que caracteriza dicho acontecer como "un subyugar, un enseñorearse", es decir, un "dominio" sobre lo otro, Nietzsche funda la hermenéutica filosófica y la propia posmodernidad al insinuar algo escandaloso. A saber: que el dominio que ejerce la voluntad no se instaura por la fuerza bruta o los instrumentos de represión social[7], sino que es un dominio *hermenéutico*, que consiste en dar nuevas interpretaciones válidas a los hechos, pues "todo subyugar y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el 'sentido' anterior y la 'finalidad' anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados"[8]. Ello es así porque, dice Nietzsche un poco antes, "algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos"[9]. Además, la transgresión hermenéutica, al presentarse como la piedra de toque de toda la filosofía posmoderna, contiene ya en Nietzsche, según apunta Vattimo, un carácter ciertamente lúdico, pues los espíritus libres ~~ca~~tegoría más o menos equivalente a la del ultrahombre que Nietzsche maneja durante su periodo intermedio o positivista— "son simplemente los que intentan cosas nuevas, poco importa si útiles o no, y en eso consiste el progreso"[10]. Valiéndose de este juego posmoderno, Nietzsche leerá el *Quijote* reabriéndolo dialécticamente, es decir, poniendo otra vez el texto en comercio con el lector, normalizando la lectura al arrancarle el oropel de libro sagrado, como también hiciera más tarde con el *Nuevo Testamento*. La hermenéutica, prefigurada en Nietzsche como el modelo de transgresión por excelencia —en cuanto que permite

[5] Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, traducción de Jorge Binagui, Barcelona, Ediciones 62, 1989, p.139.

[6] Antoranz López, S., "El cuerpo como laboratorio moral", en Mariano Rodríguez (ed.), *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*, Madrid, Arena Libros.

[7] Deleuze previene insistentemente contra el peligro de aceptar el contrasentido de "croire que la volonté de puissance signifie 'désir de dominer' ou 'vouloir la puissance' " y, más aún, el de "croir que les plus 'puissants', dans un régime social, son par la même des 'forts' ". Vid. Deleuze, G., *Nietzsche*, París, Presses universitaires de France, 1965 [2013], p. 41.

[8] Nietzsche, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1887 [2013], pp. 111-113.

[9] *Ib.*

[10] Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, o. c., pp. 136-137.

invertir todo orden— devolverá al *Quijote* su originaria naturaleza transgresora con el mero gesto de considerar *el mejor de los libros* como "uno de los libros más nocivos".

2. Nietzsche y *Don Quijote*: arqueología de una lectura

Sabemos que Nietzsche leyó el *Quijote* por primera vez con quince años, posiblemente en el otoño de 1859. Tenemos constancia del hecho por una carta a su madre con fecha del 15 de agosto en la que pide el libro como regalo por su aniversario:

> Puesto que os vais ya dentro de cuatro semanas, quiero enviaros la lista de mi cumpleaños. En primer lugar deseo el *Don Quijote*, traducido por Tieck, 25 *groschen* de plata. Luego, si mi querido tío Lisbeth y Wilhelm Pinder quieren regalarme algo, desearía la biografía de Platen, 15 *groschen* de plata. Además, encargadme una buena tarta[11].

Estimulado por los elogios que se harían del libro en sus clases de Pforta, el joven adolescente pide la novela en la traducción más acreditada del momento, la de Ludwig Tieck. La mención al traductor permite suponer, como apunta acertadamente Andrés Rubio, que Nietzsche quiso la edición berlinesa de 1852, por ser la más cercana a la fecha de la carta[12]. De este modo, el *Quijote* pasa a formar parte de lo que D'Iorio considera la primera de las tres bibliotecas que componen el conjunto bibliográfico al que Nietzsche tuvo acceso, a saber, la biblioteca de formación del estudiante niño y adolescente [*Bildungsbibliothek eines Wunderkindes*][13]. No obstante, es importante apuntar que el libro no está en el catálogo de la biblioteca nietzscheana reconstruido por Campioni, el cual, a diferencia del anterior propuesto Colli y Montinari, excluye de la biblioteca las obras citadas por Nietzsche en textos y cartas, y consigna solo aquellos libros cuya presencia material puede constatarse a nivel de archivo o de fondos bibliográficos[14]. La ausencia del libro entre los volúmenes del filósofo se halla en consonancia con la escasez de textos españoles que están documentados. Entre los pocos consignados por Campioni encontramos alguna sorpresa, como el tratado de arquitectura hispánica del asturiano José Caveda, y algún elemento de extraordinario interés para el análisis de la obra nietzscheana, como la presencia de una traducción del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián[15]. La influencia de Gracián en Nietzsche, sobre la que tanto se ha especulado desde tiempos de Azorín, queda acreditada con este dato fidedigno. Entre los libros hispanos cuya lectura por parte de Nietzsche puede "acreditarse" falta constatar, al menos, además del *Quijote*, algún volumen de Calderón, al que Nietzsche cita también en varias ocasiones. Como es bien conocido, las magníficas páginas de Paolo D'Iorio en el catálogo de Campioni son inexcusables para comprender el destino de los

[11] Nietzsche, F., *Correspondencia. Volumen I (junio 1850-abril 1869)*, traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta/Fundación Goethe, p. 104.

[12] Nietzsche, F., *Correspondencia. Volumen III (enero 1875-diciembre 1879)*, traducción de Andrés Rubio, Madrid, Trotta, 2009, p. 416.

[13] D'Iorio, P., "Geschichte der Bibliothek Nietzsches und ihrer Verzeichnisse", en Campioni, C. et al,. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2003, p. 35.

[14] Fornari, M. C., "Kriterien zur Erschließung der Bibliothek Nietzsches", en Campioni C., et. Al., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2003, p. 79.

[15] Campioni, G. et al., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, o. c., pp. 168 y 265.

libros de Nietzsche[16]. Como el propio D'Iorio apunta, la reconstrucción del inventario bibliográfico del pensador solo es un primer paso para la necesaria configuración de lo que algunos llaman la *biblioteca imaginaria* del autor, porque el espectro de lectura siempre es más amplio que el de una biblioteca personal[17]. El complejo periplo que vivió la biblioteca de Nietzsche, incluyendo la purga de libros *escandalosos* llevada a cabo por su hermana, la dispersión posterior a su muerte y el hecho de que Nietzsche leyó muchas obras en volúmenes pertenecientes a bibliotecas y no en ejemplares de su fondo personal son factores que, conjuntamente, pueden explicar que hayamos perdido la pista al volumen de Tieck y a otros libros españoles leídos por el filósofo. Dicha pista se pierde concretamente el 8 de diciembre de 1875, fecha de una carta dirigida a Erwin Rohde en la que Nietzsche afirma haber acometido una (re)lectura de la obra "en las vacaciones de verano"[18]. Después el filósofo citará muchas veces el *Quijote*, pero nunca más dice haberlo releído. Como puede apreciarse en el gráfico que incluimos (Fig. 1), las referencias al *Quijote* se concentran en su mayoría en el periodo 1870-1880, momento considerado intermedio en la obra del pensador, en el que Nietzsche está elaborando el procedimiento genealógico y, especialmente, su crítica al idealismo. Además, se puede constatar (Fig. 2) que la mayoría de las referencias se producen en escritos privados (cartas o anotaciones fragmentarias), por lo que parece clara la función instrumental que jugó el libro en el desarrollo del pensamiento nietzscheano.

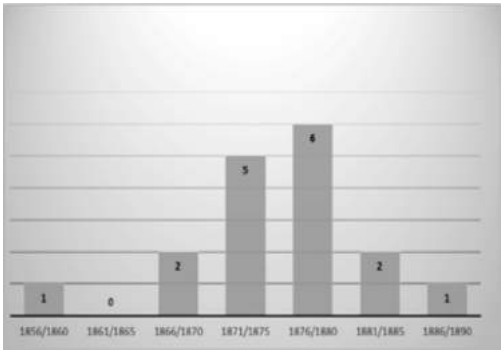


Fig. 1. Referencias explícitas al Quijote (por años)

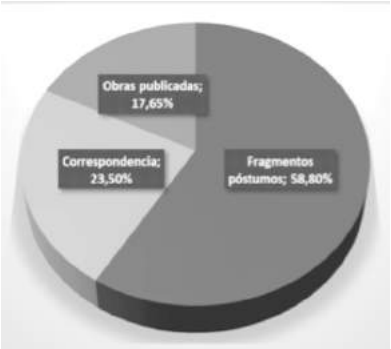


Fig. 2. Referencias explícitas al Quijote (por tipo de texto)

3. Eins der schälichen Bücher: transvaloración del *Ingenioso hidalgo*

En la citada carta a Rohde, Nietzsche consuela a su amigo por una situación desgraciada, al parecer vinculada con su labor docente en Kiel, y le recomienda la lectura del *Quijote* como purga, aduciendo sorprendentes motivos:

[16] D'Iorio, P., "Geschichte der Bibliothek Nietzsches und ihrer Verzeichnisse", o. c., pp. 33-69
[17] *Ib.*, pp., 68-69.
[18] Nietzsche, F., *Correspondencia. Volumen III (enero 1875-diciembre 1879)*, o. c., p. 126.

> Del tratamiento del ánimo mediante novelas no quiero decir nada, además tú ya estás obligado a ayudarte con tu propia "novela"[19]. Pero quizá podrías volver a leer ahora *Don Quijote* –no porque sea la lectura más alegre, sino porque es la más áspera que conozco, la acometí en vacaciones de verano, y todo padecimiento personal pareció empequeñecer hasta el punto de ser digno de que uno se *riera* de ello abiertamente y ni siquiera hiciera gesto de dolor alguno. Toda seriedad y toda pasión y todo lo que importa de verdad a los seres humanos es quijotismo [*Don Quixoterie*], es bueno saberlo para *algunos casos*; normalmente es, por el contrario, mejor no saberlo[20].

La carta es uno de los primeros testimonios de la *transvaloración* que Nietzsche desarrolló con el *Quijote*; de hecho, insinúa las dos líneas maestras de su crítica: la censura del quijotismo como tendencia idealista que renuncia a la vida tal como es, y la caracterización del libro como un dechado de placentera crueldad. Ambas interpretaciones le llevarían a decir en un fragmento de 1875 que "uno de libros más nocivos [*Eins der schälichen Bücher]* es *Don Quijote*"[21].

El primero de estos dos círculos interpretativos está ya apuntado en un fragmento datado entre 1870-1871, en el que Nietzsche considera a Cervantes y a Shakespeare herederos naturales de Eurípides en la continuación de un idealismo esperanzador para la novela y el teatro, respectivamente. Cervantes, dice Nietzsche, sigue a Eurípides al entender la "*novela* como reflejo de una realidad ideal fantástica, con alguna perspectiva metafísica"[22]. El mismo argumento aparece en la *Segunda Intempestiva*, en cuyo parágrafo quinto se indica que "la sobresaturación histórica" propia de los hombres racionales ha provocado en los intelectuales un innegable quijotismo. El exceso de conciencia histórica hace que el hombre no emprenda "ninguna acción hacia el exterior", es decir, que "lo que se enseña no se transforma en vida" en cuanto que el espíritu historicista "ha convertido a los hombres casi en puras abstracciones y sombras":

> No nos debemos dejar engañar más y debemos dirigirnos a ellas [a las máscaras del hombre racional] de manera diligente: "¡quitaos las chaquetas o sed meramente lo que intentáis parecer!" Nadie que posea esa seriedad de espíritu aspirará más a ser Don Quijote, pues tendrá otras cosas más importantes que hacer que luchar contra esas presuntas realidades[23].

Así, al igual que Don Quijote niega ser Alonso Quijano y prefiere enmascararse en el caballero andante, el hombre racional se esconde en otro rol: "se enmascara

[19] Se refiere Nietzsche a la obra de Rohde sobre la novela antigua*, Der Griechische Roman und seine Vorläufer*. Nietzsche le recomienda un poco antes, en la misma carta, que se centre en la redacción del texto para olvidar la situación que vive, y Rohde debió de hacerle caso, porque *Der Griechische Roman* apareció en 1876.

[20] *Ib*.

[21] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, vol. 2, traducción de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008, p. 129.

[22] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, vol. 1, traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007, p. 174.

[23] Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, traducción de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1874 [2003], p. 78.

como el hombre culto, como sabio, poeta o como político"[24]. La opinión general de Nietzsche sobre esta cuestión en el periodo 1875 -1880 es inamovible de esta dirección: cualquier esfuerzo creador que se dirija hacia la emulación de un pasado ideal es inútil. En un apunte póstumo del año 75 titulado "Sobre la dificultad en la génesis del artista" esta consideración se presenta de un modo un tanto críptico, si bien muy interesante: "Se toma en serio el juego (Cervantes, las novelas de caballería; Wagner, el teatro), el *pathos* resulta en balde, si no sirve como apelación y símbolo para fuerzas de la misma especie"[25]. De este fragmento, donde *pathos* adquiere un matiz claramente volitivo, casi como si se tratara una preconfiguración de la *Wille zur Macht*, parece desprenderse la idea de que el empeño de la voluntad quijotesca se orienta a la inhibición de los instintos vitales y de la propia vida —querer no ser, querer ser otro, en otro mundo holístico y mejorado—. A pesar de la censura, en cambio, parece evidente que Nietzsche reconoce el extraordinario impulso que posee la sobredicha voluntad de *ser otro*, por más que la orientación de tal energía sea banal a ojos del filósofo. En uno de los escritos preparatorios para el libro *Nosotros, filólogos*, nunca publicado, Nietzsche recoge la misma idea de un modo más transparente; allí asegura que "la veneración por la Antigüedad clásica […] es un magnífico ejemplo de quijotismo"[26]. Para Nietzsche, esta admiración es comparable a la de Don Quijote, porque implica "imitar algo puramente quimérico" y correr "en pos de un mundo fabuloso que no ha existido jamás", ya sea la Grecia idealizada o el mundo de los caballeros andantes: "La propia grecidad en su conjunto vino a convertirse en un objeto digno de Don Quijote", concluye el filósofo[27]. El problema que en este sentido le plantea Don Quijote a Nietzsche no es tanto su locura, como veremos, cuanto su exacerbada propensión al ideal. Un escueto fragmento del verano de 1880 indica: "No combatas las tonterías, sino las ilusiones: aparta de las cabezas las cosas imaginarias: Don Quijote Cervantes" (2008: 599)[28]. Para Nietzsche las "tonterías" o, mejor, las "bufonadas" [*Dummheiten*] son el resultado del juego productivo de la voluntad, como nos decía Vattimo más arriba; es el idealismo, las imaginaciones [*Einbildungen*] lo que hay que combatir, porque orientan negativamente el juego hacia una dirección equivocada, por contraria a la vida. A la altura de *Humano demasiado humano* (§133) Nietzsche empleará a Don Quijote de forma similar, como paradigma de idealismo, para ejemplificar la mala conciencia y el sentido de inferioridad del cristiano:

> Sucede con el cristiano, que compara su ser con el de Dios, lo mismo que con Don Quijote, que desprecia su propia valentía porque tiene en su mente las maravillosas aventuras de los libros de caballería: la unidad que en ambos casos sirve de medida, pertenece al dominio de la fábula[29].

[24] *Ib.*

[25] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, o. c., p. 64.

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

[27] *Ib.*

[28] *Ib.*, p. 599.

[29] Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, edición de Dolores Castrillo, Madrid, Edaf, 1878 [1998], p. 123.

El cristiano, dice Nietzsche, se enmascara en ideas vanas (el pecado, la culpa, la redención), en virtud de su comparación con una instancia perfecta igual de imaginaria (Dios), del mismo modo que Alonso Quijano desprecia su vida porque la compara con la de Amadís de Gaula o la de Palmerín de Inglaterra, y ello le lleva a enfundarse el disfraz, tan irreal como el de aquellos, de Don Quijote.

En lo referido al segundo círculo hermenéutico que traza Nietzsche en torno del *Quijote* (su naturaleza de libro cruel), el punto de partida del filósofo a finales del año 1876 es una reflexión sobre la naturaleza de los artistas, que "no siempre glorifican lo que merece ser glorificado por todos los hombres, sino que prefieren lo que a ellos, precisamente en tanto que artistas, les parece bueno" [30]. La misma idea, por cierto, se repite en unos apuntes sobre «la teoría del arte» del otoño de 1877, en los que, además, se insiste en el ejemplo cervantino: «Los escritores glorifican aquello que resulta interesante al *artista*, p. ej., Cervantes» . Para ejemplificar este poso de egotismo, Nietzsche se vale en el fragmento póstumo del 76 antes aludido –el 23 [140] de esta época, muy citado por la crítica– del ejemplo del *Quijote*, contra el que lanza su ataque más virulento. Por su especial relevancia, reproducimos el fragmento completo a pesar de su extensión:

> Cervantes habría podido combatir a la Inquisición, pero prefirió más bien ridiculizar a sus víctimas, e. d., a los herejes e idealistas de toda clase. Tras una vida llena de desgracias y reveses, aún tuvo ganas, sin embargo, de emprender una ofensiva literaria contra una desacertada orientación del gusto de los lectores españoles; luchó contra las novelas de caballería. De manera desapercibida, en sus manos dicha ofensiva se convirtió en la más universal ironización de todas las aspiraciones de orden superior: hizo reír a toda España, incluidos todos los necios, y él mismo se las dio de sabio: es un hecho que con ningún libro se ha reído tanto como con el *Don Quijote*. Con semejante éxito, [Cervantes] forma parte de la decadencia de la cultura española, es una desgracia nacional. Pienso que despreciaba a los hombres y que en eso no se excluía a sí mismo; ¿o qué hace sino tomarse a broma cuando relata las chanzas con el enfermo en la corte del duque? En realidad, ¿no se habría reído incluso del hereje en la hoguera? Verdaderamente, ni siquiera le ahorra a su héroe esa terrible toma de conciencia sobre su estado al término de su vida: si no la crueldad, fue la frialdad, la dureza de corazón la que inspiró la creación de semejante escena final, el desprecio hacia los lectores que, como bien sabía, ni siquiera por este final se verían perturbados en sus carcajadas[31].

El fragmento es tan elocuente que no precisa comento, pero sí es importante hacer notar que en él se enuncian los dos episodios donde Nietzsche percibe la crueldad del *Quijote*, y sobre los que volverá una y otra vez: todo el ciclo de episodios que transcurren en la corte de los duques, en los que Don Quijote y Sancho son sometidos a toda suerte de burlas y engaños para divertir a los nobles (capítulos XXX-LVII de la segunda parte), y la muerte de Don Quijote, por la infinita crueldad con que Cervantes, según Nietzsche, permite a su héroe "morir cuerdo y vivir loco"[32]: una dolorosa

[30] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, o. c., p. 356.

[31] *Ib., p. 356.*

[32] Cervantes, M. de., *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, en *Obras completas*, edición de Florencio Sevilla, Madrid, Castalia, 1615 [1999], p. 505.

constatación del sentido del absurdo vital que el destino evitó al propio Nietzsche que, afortunadamente para sí mismo, experimentó el proceso contrario. Este final siempre impresionó al alemán debido a su crudeza. Dice en un fragmento del verano de 1880:

> Si llegamos a ser alguna vez conscientes de la quijotería de nuestro sentimiento de poder y despertamos –bajaremos entonces la cabeza como Don Quijote,– ¡terrible final! La humanidad se ve siempre amenazada por ese vergonzoso *negarse a sí mismo* al final de su empeño[33].

Ese "*negarse a sí mismo* al final de su empeño" es cruel porque, a ojos de Nietzsche, el personaje no ha hecho otra cosa que negar la vida: primero, como Don Quijote, despreciando al hombre y anhelando el ideal; luego, como Alonso Quijano, despreciando la vida que había construido para sí como caballero.

De la misma época (verano de 1880) data un fragmento de enigmático sentido, aunque remite claramente a los episodios de la corte del duque: "El loco, el cojo en cuanto *fuente de alegría*. El caso terrible de Don Quijote. Hefesto en el Olimpo"[34]. Dado que es una constante en sus referencias, es lógico pensar que la crueldad con que los duques humillan a Sancho y a Don Quijote es lo que tiene Nietzsche en mente al escribir estas palabras. Por ello es también lógico sostener que el paralelismo que ve con Hefesto se relaciona con el regreso de este último al Olimpo, borracho, conducido por Dionisos en una mula, escena que puede remitirnos a la figura de Sancho o, incluso, al episodio del caballo Clavileño. La discapacidad de un ser que no puede actuar en condiciones similares a los demás es provocante a risa (la cojera del dios, la locura de Alonso Quijano), y esa lacerante constatación llevó a Nietzsche a uno de sus hallazgos filosóficos más fructíferos, bien resumido en un fragmento del 83: "La broma y la travesura con otras personas han tenido, en otros tiempos, un carácter espantoso para nosotros: sobre todo con los prisioneros de guerra. Con los locos: ¡otra vez Don Quijote! *La risa es originariamente la expresión de la crueldad"*[35].

Esta reflexión privada cristalizará plenamente en *La genealogía de la moral*, donde se ubica la más famosa cita de Nietzsche sobre el *Quijote*. En el aforismo sexto del segundo tratado de esta obra capital Nietzsche, que trae a colación por enésima vez el episodio de la corte del duque, se sirve del *Quijote* para demostrar que "ver sufrir produce bienestar" y que "sin crueldad no hay fiesta":

> No hace aún tanto tiempo que no se sabía imaginar […] una casa noble en que no hubiese seres sobre los que poder descargar sin escrúpulos la propia maldad y las chanzas crueles (– recuérdese, por ejemplo, a Don Quijote en la corte de la duquesa: hoy leemos el *Don Quijote* entero con un amargo sabor de boca, casi con una tortura, pero a su autor y a los contemporáneos del mismo les pareceríamos con ello muy extraños, muy oscuros,– con la mejor conciencia ellos lo leían como el más divertido de los libros y reían con él casi hasta morir)[36].

[33] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, o. c., p. 582.

[34] *Ib.*, p. 551.

[35] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, vol. 3, traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 2010, p. 231.

[36] Nietzsche, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, o. c., p. 96.

De todo lo dicho puede colegirse un cierto punto de contradicción en la valoración nietzscheana: si el *Quijote* es un libro cruel que pone en evidencia la existencia de instintos malvados en el ser humano, y la tarea de Nietzsche puede resumirse en el ejercicio de desenmascarar todos esos instintos de sus apariencias de buena voluntad cristiana, ¿por qué censurar un libro que pone en evidencia la honda raíz del festivo placer de la crueldad? Es más, si Nietzsche mismo decía que las víctimas de Cervantes son "los idealistas de toda clase", ¿hasta qué punto pueden considerarse legítimas, dentro del propio paradigma nietzscheano, las críticas al idealismo desmesurado del *Quijote*? Estos indicios son los que nos permitirán terminar estas reflexiones con una nueva reapertura dialéctica, esta vez de la propia transvaloración nietzscheana, porque la versatilidad posmoderna de su filosofía sirve para enmendar al propio Nietzsche.

4. El Quijote de Basilea: bosquejo para una reapertura dialéctica

Ya hemos apuntado que la muerte de Don Quijote emocionaba especialmente a Nietzsche, por la terrible sensación de fracaso postrero que retrata. De hecho, en el aforismo 114 de *Aurora* sufre un inusitado acceso de compasión para con el héroe, e incluso para con Cristo, que, como se sabe, se sintió abandonado por Dios en el momento culminante de la cruz. En las agónicas palabras de este último ("Dios mío, por qué me has abandonado") ve Nietzsche "el testimonio de un desengaño general y una iluminación sobre la locura de su vida; en el instante del suplicio supremo alcanza la clarividencia sobre sí mismo, igual que el poeta cuenta del pobre Don Quijote moribundo [*dem armen sterbenden Don Quixote*]"[37]. Estas palabras, preñadas de espanto, no son ya una censura, pues, como apuntara Deleuze, Nietzsche entiende "la maladie comme évaluation de la santé, les moments de santé comme évaluation de la maladie: tal est le 'reservement', le 'déplacement des perspectives' ou Nietzsche voit l'essentiel de sa méthode, et sa vocation pour une transmutation des valeurs"[38]. De acuerdo con Deleuze, Nietzsche debía de interpretar el final de Don Quijote, más allá de la crueldad que pudiera ejercer Cervantes al escribirlo, como una oportunidad única en todo el devenir vital del héroe, puesto que el desplazamiento desde la enfermedad –que Deleuze entiende muchas veces como locura– a la salud es en Nietzsche un *tour de force* para alcanzar un estatuto de comprensión superior, la "Gran Salud", propia del ultrahombre[39]. ¿Existen, pues, posibilidades de considerar a Don Quijote un prototipo de ultrahombre, a pesar del juicio del propio Nietzsche? Posiblemente no en lo referido a su fanático idealismo, en el que Nietzsche insiste machaconamente. Pero el filósofo no olvida otro aspecto del héroe que solo podría esperarse de un ultrahombre: nos referimos a su naturaleza de creador, a la extraordinaria capacidad de Don Quijote para transformar la voluntad en capacidad e inventar su vida *ex novo*, esforzarse por ser lo que verdaderamente

[37] Nietzsche, F., *Aurora*, edición de Dolores Castrillo y Javier Martínez, Madrid, Edaf, 1881[1996], p. 163.

[38] Deleuze, G., *Nietzsche*, o. c., p. 9.

[39] *Ib.*, p. 10.

quiere ser, lo cual es más propio de la categoría de un espíritu libre que de un despreciador del cuerpo[40]. La deliberada performatividad con que Don Quijote encara la construcción de su identidad – "yo sé quién soy […] y sé que puedo ser no solo los que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia y aun todos los Nueve de la Fama"[41]– demuestra una potencialidad creadora muy próxima a Nietzsche. La crueldad de Cervantes al escribir, como ya indicábamos al final del apartado anterior, puede leerse desde el mismo Nietzsche no como un símbolo de decadencia, sino como una muestra de la propia *Umwertung,* que consiste, como apunta Mariano Rodríguez, en la tarea "de rechazar toda máscara, todo disimulo, todo el baile de disfraces que hasta la fecha ha constituido la vida social de los hombres. La crueldad transfigurada, 'sublimada', como la virtud suprema de la honestidad intelectual del cognoscente"[42]. Así, Cervantes escribe un crudelísimo libro que hace reír, cumpliendo punto por punto el programa de *La genealogía de la moral* en lo tocante a evidenciar la verdadera naturaleza de nuestros instintos, oscurecidos por la alargada sombra de la culpabilidad.

Algo de toda esta transgresión cervantina debió intuir Nietzsche en algún momento de su vida, a tenor de un texto que hemos localizado y que nos hemos reservado hasta este momento. Se trata de una carta de la navidad de 1869 dirigida a Sophie Ritschl, esposa de su maestro, en la que le envía el discurso inaugural de su cátedra de Basilea. La carta aparece firmada por "Don Quijote de Basilea" [*Don Quixote aus Basel*][43]. Muchos años antes de que Nietzsche empleara la máscara de Dionisos para rubricar sus cartas, empleó la de Don Quijote, se prefiguró a sí mismo, joven promesa de la Academia alemana, como un Don Quijote germano. ¿Será posible que el carácter transgresor-creativo del quijotismo inspirara durante algún tiempo a quien fuera años después uno de sus más acérrimos detractores? La respuesta queda en el terreno de la especulación, pero sin duda Nietzsche contribuyó, con su atrevida pero sugerente transvaloración de este clásico canonizado de la literatura, a devolverle su primitivo carácter transgresor. Como señala con extraordinario acierto Sergio Antoranz en su recentísimo trabajo varias veces aquí aludido, para Nietzsche el terreno preferente de la transvaloración —su programa de transgresión integral— es la hermenéutica de la obra arte:

> Se trata de reivindicar la mentira (ninguna interpretación agota el sentido) para lograr la transvaloración del conocimiento y desposeerlo de los presupuestos, creencias, normas y artículos de fe que orientan los actos hacia una finalidad[44].

Eso hace Nietzsche con el *Quijote*: desnudarlo, desprestigiarlo y arrastrarlo a un espacio donde nuevamente pueda *mentir*, porque la mayor transgresión del arte es, para el filósofo, que no transmita ningún régimen de verdad o de virtud extemporáneo. Ese es

[40] Antoranz López, S., "El cuerpo como laboratorio moral", o. c., p. 98.

[41] Cervantes, M. de., *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, o. c., p. 162.

[42] Rodríguez González, M., "Los buenos siempre mienten. Una lectura de la transvaloración nietzscheana", en Mariano Rodríguez, *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*, Mariano Rodríguez (ed.), Madrid, Arena Libros, 2015, p. 153.

[43] Nietzsche, F., *Correspondencia. Volumen II (abril 1869- diciembre 1874)*, traducción de Marco Parmeggiani y José Manuel Romero Cuevas, Madrid, Trotta, 2007, p. 118.

[44] Antoranz López, S., "El cuerpo como laboratorio moral", o. c., p. 87.

el fin con el que Nietzsche degradó la que Dostoievski considerara *la última y más sublime palabra del pensamiento humano*. Probablemente el pensador no era consciente de que con su demoledora invectiva estaba haciendo un grato favor al ilustre padrastro del *Quijote*, que en el prólogo de la novela había pedido encarecidamente algo que todos los demás –sus incondicionales devotos– fueron y aún son incapaces de entregarle, a saber, libertad para sus lectores: "Todo lo cual te esenta y hace libre de todo respecto y obligación; y así, puedes decir de la historia todo aquello que te pareciere, sin temor que te calunien por el mal ni te premien por el bien que dijeres della"[45].

Recibido: 20 de abril de 2016
Aceptado: 13 de octubre de 2018

[45] Cervantes, M. de., *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, o. c., p. 148.

El culto a los héroes y el patriotismo en el Ecuador*

Tribute to heroes and patriotism in Ecuador

MANUEL FERRER MUÑOZ
Universidad Técnica del Norte, Ibarra, Ecuador
ferrermuma@gmail.com

Resumen: La preocupación por nacionalizar la historia, constante en los libros de texto de ciencias sociales elaborados según las directrices de los gobiernos de turno, se ha traducido habitualmente en la incorporación a esos manuales de la figura del 'héroe' que simboliza la encarnación de los valores patrios. En este artículo se analizan tanto el modo en que esa tendencia ha inspirado la redacción de los textos oficiales de historia escritos en Ecuador como los criterios de selección de unos u otros héroes para cada período histórico, desde los tiempos prehispánicos a la época republicana. Y se muestra cómo el modelo de héroe criollo conformado durante el proceso emancipador empezó a ceder paso en tiempos relativamente recientes a otros paradigmas enaltecedores de la contribución de las poblaciones indígenas y afrodescendientes a la consolidación del Estado nacional.

Palabras clave: Historia nacional, Enseñanza de la historia, Estado nacional, Ecuador.

Abstract: Concern regarding the constant nationalization of History in Social Science text books made by varied governments in turn, has generally been turned into the inclusion of the 'hero' entity, which symbolizes the national values in those textbooks. In this article we analyze the way in which that movement has inspired the writing of the official history texts, as well as the selection criteria for the different heroes in every historical period from prehispanic to the republic era. We also show how in rather recent times, the creole hero model created during the emancipation process started to let way to diverse praising paradigms of the Native and African descendants contribution to the national State.

Keywords: National History, History Teaching, National State, Ecuador.

* Este artículo forma parte de un proyecto de investigación titulado *Las políticas educativas, la escuela y la enseñanza de la historia 'nacional'*, que se inició en la Universidad Técnica de Esmeraldas Luis Vargas Torres, y que se culmina en la Universidad Técnica del Norte (Ibarra, Ecuador).

1. Marco teórico interpretativo

Enaltecer las glorias de la patria ha equivalido tradicionalmente, en la práctica, a la exaltación de aquellos actores a los que un cúmulo de circunstancias ha elevado a la condición de héroes, propuestos a las jóvenes generaciones para la transmisión de actitudes y valores y como antídotos frente a lo que se consideraba en determinada época un amenazador enemigo común[1].

En países como España, los próceres y los grandes personajes se vieron incorporados a los libros de texto como consecuencia de la perentoria necesidad de 'nacionalizar la historia' y de exaltar el pasado que se planteó en determinadas coyunturas históricas: en el caso español, tras el desastre de 1898, que perturbó la paz de la Restauración[2].

Con el transcurso del tiempo, y tras el nacionalismo español agitado por el régimen de Franco para justificar su acceso al poder por la vía de la insurrección, que, inspirado en los postulados de Thomas Carlyle, categorizó como héroes a un nutrido elenco de hombres y de mujeres (desde Viriato[3] a Agustina de Aragón, pasando por los Reyes Católicos o Felipe II), los personajes singulares casi han desaparecido de unos textos escolares que se rigen por otras concepciones historiográficas que conciben los libros de texto más bien como transmisores del sentido común nacionalista, entendido como tal "lo que queda después de que uno se ha olvidado de todo, cuando los contenidos de la enseñanza entran en un cono de sombra, pero perduran las ideas simples, los valores y las actitudes que portaban"[4].

Por contraste, en el Ecuador:

> son los individuos, los jefes políticos o militares, los que aparecen como los centros de producción histórica. Son historias de 'presidentes' y 'generales', gestores en varios casos de epopeyas, de gestas heroicas, por lo que siempre estamos ante la presencia de héroes que producen una historia heroica[5].

Así ha podido comprobarse mediante el cotejo de los escritos de historias nacionales del Ecuador, de los libros de texto de Educación Básica y de Bachillerato dedica-

---

[1] *Cfr*. Quezada Ortega, M. J., "La formación de valores en el relato histórico de los libros de texto gratuitos: héroes y antihéroes como historias ejemplares", *Tiempo de Educar*, 4 (8), julio-diciembre de 2003, pp. 333-367 (pp. 334-337), y Romero, L.A., "La idea de nación en los libros de texto de historia argentinos del siglo XX", en *Seminario Internacional: Textos escolares de historia y ciencias sociales*, Santiago de Chile, Ministerio de Educación, 2009, pp. 57-69 (p. 61).

[2] *Cfr*. Boyd, C. P., "'Madre España': libros de texto patrióticos y socialización política, 1900-1950", *Historia y Política*, 1, abril de 1999, pp. 49-70 (pp. 49-51).

[3] *Cfr*. Gil González, F., "El uso de la figura de Viriato en la pedagogía franquista", *Estudios de Historia de España*, 14, 2012, pp. 213-230.

[4] Romero, L. A., "La idea de nación en los libros de texto de historia argentinos del siglo XX", p. 58. *Vid*. también Arteaga Mora, C. G., "Mito fundacional y héroes nacionales en libros de texto de primaria venezolanos", *Revista de Ciencias Políticas Politeia*, 33 (45), julio-diciembre de 2010, pp. 33-57 (pp. 34-35).

[5] Luna Tamayo, M., "Visión comparada de los textos escolares de Historia del Ecuador y España", en Porras, M. E, y Calvo-Sotelo, P. (coords.), *Ecuador-España: Historia y Perspectiva. Estudios*, Quito, Embajada de España en el Ecuador-Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2001, pp. 218-22 (p. 221).

dos a las materias de Historia y Geografía y editados en los tres primeros lustros del siglo XXI, y de los manuales escolares de esas materias que aparecieron durante las últimas décadas del siglo XX, en los que, como ha ocurrido en otros países, priman los estudios de carácter deontológico, sin un sólido fundamento empírico y con escaso desarrollo de pensamiento crítico[6]. A partir de esa consulta sistemática y de los correspondientes análisis semánticos y comparativos se recogen en estas páginas algunas escuetas reseñas especialmente significativas, que son ilustrativas de la sujeción de la galería de héroes y antihéroes a los vaivenes políticos[7].

La importancia concedida a esos personajes pletóricos de heroicas virtudes explica que el himno nacional del Ecuador aparezca impreso en la mayoría de los textos escolares, con el evidente objetivo de infundir espíritu republicano y patriótico, y de inculcar en la mente de los jóvenes estudiantes unos cuantos imaginarios claves en la identidad de una Nación donde –se pregona– hoy reinan el gozo y la paz, y que se muestra orgullosa de los hijos que supieron derramar su sangre para liberar a la patria del yugo ibérico[8]: porque de esa conjunción de republicanismo y patriotismo deriva "una visión trágica de la nación cuya existencia sería impensable sin el concurso de la sangre derramada"[9]. La misma extensión que algunos manuales escolares destinados a la enseñanza de la historia dedican a pormenorizar los avatares del himno corrobora la importancia grande que se concede a ese símbolo patrio[10].

El proceso de canonización de modelos dignos de ser imitados y ofrecidos por los Estados a los ciudadanos como generadores de legitimidad y como guías de conducta se ha registrado en todos los países, en todos los tiempos, y solo ahora empieza a remitir, como hemos dejado anotado para el caso de España, como consecuencia de la racionalización de los mitos y del carácter crítico y 'científico' con que pretende adornarse la narración histórica, decidida a abandonar el convencional tono aleccionador de los relatos del pasado dirigidos a niños[11].

No necesariamente debe ser vilipendiado ese patrón editorial como manipulación histórica, aunque, por su propia naturaleza, encierre una buena dosis de artificio, tanto en la selección de los personajes así incorporados al templo de hijos ilustres de la patria, como en el relato de las acciones que llevaron a cabo o que se les atribuyen con mayor o menor fundamento. Sí hay que admitir, como observa Lederman siguiendo a Ansaldi, que las diversas formas simbólicas a través de las cuales se lleva a cabo la exaltación de los héroes materializan una memoria histórica

---

[6] *Cfr*. Plá, S., "La enseñanza de la historia como objeto de investigación", *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 84, 2012.

[7] *Cfr*. Quezada Ortega, M. J., "La formación de valores en el relato histórico de los libros de texto gratuitos", o. c., p. 336.

[8] *Cfr*. Radcliffe, S. y Westwood, S., *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999, p. 98.

[9] Uribe, M. T., "La elusiva y difícil construcción de la identidad nacional en la Gran Colombia", en Colom González, F. (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, 2 vols., Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, vol. I, pp. 225-249 (pp. 226-227).

[10] Sería el caso de Holguín Arias, R., *Estudios Sociales. Primer Curso*, Quito, s. e., 1994, pp. 281-288.

[11] *Cfr*. Quezada Ortega, M. J., "La formación de valores en el relato histórico de los libros de texto gratuitos", o. c., pp. 335 y 338.

definida por y desde el poder, que de ese modo impone en el imaginario social su visión de la sociedad y de la historia[12].

Las reflexiones precedentes constituyen el andamiaje teórico de este artículo, que, con base en la historiografía que se ha ocupado del tema, busca calar en las razones que, en una u otra coyuntura histórica, han propiciado la apología de determinados modelos de conducta, encarnados por personalidades que alcanzaron resonancia pública y han sido exhibidas posteriormente en la historia oficial como paradigmas del 'ser nacional', tal y como 'se supone' que éste fraguó a través del legado de aquellos genios excelsos pertenecientes casi siempre a las élites políticas y económicas: una tarea en la que los libros de texto juegan un papel determinante, por cuanto modulan las sensibilidades de generaciones de estudiantes[13].

Sentadas esas bases, no debe sorprender que la historia plasmada en los libros escolares "haya tendido, de diversas maneras, a obstruir el potencial de recuerdo juvenil, imponiendo formatos y estructuras rígidas para re-pensar y re-mirar el pasado", con la inevitable consecuencia de su rechazo por las nuevas generaciones, poco amigas de las clásicas y periclitadas iconografías de héroes acartonados.

Las páginas que siguen efectúan un recorrido por esos tópicos historiográficos, que son analizados desde la perspectiva de su utilización, como pedagogía ciudadana, al servicio de las políticas nacionales vigentes en las épocas en que se produjo la adopción de esos estereotipos en cuanto encarnaciones del 'orgullo patrio'; en el bien entendido de que, como advierte Sebastián Plá, la enseñanza de la historia no puede dejar de ser una acción política que, en la medida en que asienta un determinado orden, da origen a relaciones de poder y organiza la coexistencia en el contexto de una conflictividad derivada de lo político, con el resultado irremediable de formas de exclusión[14].

De hecho, como ha puesto de manifiesto Kevin Young, resulta aleccionador bucear en las 'ausencias' de los textos escolares: una ocultación de lo 'desagradable' que, por supuesto, no es inocente y que obedece a la clara intencionalidad de esconder lo que en una u otra coyuntura histórica molesta a la cúpula política que controla el poder[15].

---

[12] *Cfr*. Lederman, F., "Los héroes en la construcción de legitimidad", *Revista electrónica de estudios latinoamericano*s, 10 (38), enero-marzo de 2012, pp. 51-61 (p. 51).

[13] Sobre el tratamiento de los héroes y antihéroes –encarnaciones de los valores patrióticos– en los libros de texto de historia poseemos una amplia bibliografía. Consideramos de particular interés algunos trabajos publicados en México durante los últimos años: Galván Lafarga, L. E., "Héroes, antihéroes y la sociedad mexicana en los libros de texto de historia (1994-1997)", en Pérez Siller, X. y Radkau García, V. (coords.), *Identidad en el imaginario nacional: reescritura y enseñanza de la historia*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-El Colegio de San Luis-Instituto Georg Eckert, 1998, pp. 49-62, y García Ortega, L. E., "Imágenes, valores y biografías en la enseñanza de la historia en México, 1950-1970", *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 3 (2), julio-diciembre de 2007, pp. 99-110 (la calidad de este trabajo deja bastante que desear, aunque no deja de ser representativo de la línea de investigación que queremos destacar). El Foro Multidisciplinario de la Universidad Intercontinental (México D. F.) dedicó su número 17, con carácter monográfico, a héroes y villanos en la nación mexicana: *Foro Multidisciplinario de la Universidad Intercontinental*, 17, julio-septiembre de 2010.

[14] *Cfr*. Plá, S., "La enseñanza de la historia como objeto de investigación", o. c.

[15] *Cfr*. Young, K., "Progreso, patria y héroes. Una crítica del currículo de historia en México", *Revista mexicana de investigación educativa*, 15 (45), abril-junio de 2010.

En la mitología griega, el héroe ocupa un lugar intermedio entre los dioses y los hombres, en cuanto nacido de la unión de un dios con una hermosa mortal[16]. Nada tiene, pues, de extraño que los relatos de las biografías de aquellos elegidos por sus virtudes y por sus acciones para ser propuestos como arquetipos de patriotismo se presenten teñidos de fantasías que los emplazan en una posición sobrehumana, alejados de la mediocridad de los hombres comunes: muy en particular cuando nos hallamos en presencia de los 'mitos fundadores' que cimientan las repúblicas latinoamericanas segregadas de España durante las primeras décadas del siglo XIX y constituyen el sostén de historias épicas, cargadas de alegorías alusivas a gloriosas identidades patrias.

Esa 'obsesión por los orígenes' de que hablaba Marc Bloch comporta un interés desmesurado por la figura de los fundadores, "pues solo quienes 'construyen' el país podrán ser considerados más tarde como héroes, primogénitos de la tradición, hijos predilectos del relato histórico"[17], arquitectos de la nacionalidad en quienes se concentrarían los valores patrios.

Lo cierto, sin embargo, es que las trayectorias vitales de los héroes no son rectilíneas ni están exentas de bajezas ni de pasos equivocados, aunque siempre puedan ser acomodadas para que incluso lo más sórdido aparente servir a los más nobles propósitos. El divertido retrato que Shakespeare presenta en *Loves's labour's lost* (*Trabajos de amor perdidos*) de Fernando, rey de Navarra, y de los señores de su séquito que se habían juramentado a consagrarse al estudio durante tres años, con la consiguiente renuncia a todo deleite mundanal, constituye un modélico ejercicio de introspección psicológica, que muestra las claves del súbito abandono de tan elevados propósitos, relegados al olvido tras el deslumbramiento que causan en aquel grupo de austeros amantes de la sabiduría los atractivos de la princesa de Francia y de las damas que la acompañan. Ante la necesidad de aquietar sus conciencias, que no pueden sacudirse la carga del perjurio, el rey, Dumaine y Longaville invitan al agudo Berowne a que encuentre algún subterfugio que los persuada de que no quebrantaron su fe. Predispuestos a excusar su falta, cegados por el impulso amoroso, aplauden entusiasmados el discurso de Berowne, que contradice punto por punto los principios en que se sustentaba el anterior propósito y llega a la interesada conclusión de que la misma religión reclamaba ese perjurio.

2. Los héroes en la historiografía ecuatoriana

2.1. Los referentes prehispánicos

En primer lugar parece obligada una advertencia sobre los inconvenientes de las miradas esencialistas de la identidad, que deberían ser sustituidas por enfoques constructivistas y relacionales, superadores de estereotipos enaltecedores o denigratorios. Tan falsa es la imagen de un glorioso pasado prehispánico andino instalado en un universo mítico como la visión hipotecada por el lastre de las interpretaciones de los

[16] A este propósito resulta útil la recomendación del excelente manual mitográfico de Bulfinch, T., *Historia de dioses y héroes*, Barcelona, Editorial Montesinos, 2002.

[17] Gatica Villarroel, E.; González Calderón, F., y Navarro Figueroa, D., "La narrativa histórica oficial y el fantasma del héroe nacional en el aprendizaje histórico", o c. p. 82.

primeros cronistas[18], que prendió en la mayoría de los intelectuales ecuatorianos del siglo XIX, que consideraban aquel pasado como inasimilable.

Luis Villoro analizó la revalorización de las civilizaciones precortesianas mexicanas que, iniciada ya en el siglo XVIII, culminó en la obra de personalidades tales como fray Servando Teresa de Mier o Carlos Bustamante y encontró tantos adeptos -más o menos sinceros- en tiempos posteriores[19]. Su conclusión fue que esos criollos reivindicadores de las pretéritas glorias 'nacionales' no se propusieron –ni siquiera por asomo– suplantar los valores de la época colonial por los del pasado indígena. La simpatía con que lo contemplaban se explica porque "los criollos sienten que su época coincide con la precortesiana, porque ambas se quieren limpias del lapso colonial […]: la depuración del coloniaje aboca a una época aún no contaminada"[20]. En rigor, sin embargo, bien podían hacer suyas las palabras de Sheridan: "el único indio bueno es el indio muerto"[21].

El mismo Simón Bolívar se sintió en la necesidad de matizar la glorificación del pasado indígena acometida por Teresa de Mier en la *Revolución de Nueva España*, y en su *Carta de Jamaica* de 1815 marcó las distancias con el proyecto de restauración del Imperio azteca por que abogaba retóricamente fray Servando, y explicitó las señas de identidad de los patriotas americanos: "no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles"[22]. Con esas declaraciones, Bolívar ponía las bases del discurso patriótico con el que los criollos reivindicarían su derecho a separarse de España: el imaginario de la 'gran usurpación', que se complementaría con los relatos de la exclusión (asociado al del victimismo, al que se recurre en ausencia de identidades nacionalistas preexistentes) y de la sangre derramada[23].

---

[18] Estos cronistas, entre los cuales Pedro Cieza de León ocupa un lugar señero, a pesar de sus aciertos y de sus esfuerzos por incorporar relatos de los propios indígenas, se fijaron sólo en el estrato incásico de Quito, relegaron la memoria histórica preincaica a la condición de "caos primordial, pobreza material y politeísmo incontenible" (Espinosa Fernández de Córdoba, C., "La visión del otro", en Porras, M. E., y Calvo-Sotelo, P. (coords.), *Ecuador-España: Historia y Perspectiva. Estudios*, Quito, Embajada de España en el Ecuador-Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2001, pp. 22-25 y pp. 23-24), y nunca alcanzaron a sobreponerse al horror que les inspiraron prácticas como la antropofagia, los incestos o la sodomía (*cfr*. Monsalve Pozo, L., *El indio. Cuestiones de su vida y su pasión*, Quito, Ediciones La Tierra, 2006, pp. 54-55).

[19] También la ideología revolucionaria mexicana de 1910 y la consiguiente cultura oficial han privilegiado la imagen india como uno de los símbolos más importantes del nacionalismo de los Estados Unidos Mexicanos: *cfr*. Bonfil Batalla, G., *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, pp. 89-94.

[20] Villoro, L., *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1977, pp. 150-151. José Luis Martínez desarrolla una argumentación semejante, referida sobre todo a los casos de Chile y de Perú: *cfr*. Martínez C., J. L., "Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX", en Boccara, G. (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI al XX)*, Quito, Ediciones Abya-Yala - Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002, pp. 27-46 (pp. 33-34).

[21] *Cit*. en Maurois, A., *Historia de los Estados Unidos*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Losada, 1945, vol. II, p. 147.

[22] *Cit*. en Castillo Gómez, L. C., *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Cali, Universidad del Valle, 2009, p. 67. *Vid*. también *Carta de Jamaica, dirigida por Simón Bolívar a un caballero inglés residente en Kingston*, 6 de septiembre de 1815.

[23] *Cfr*. Uribe, M. T., "La elusiva y difícil construcción de la identidad nacional en la Gran Colombia", vol. I, pp. 227 y 237-242.

Con base en los argumentos expuestos en los párrafos con que se abre este apartado podemos afirmar que en nada se compaginan con el rigor histórico los relatos sesgados del pasado prehispánico en los que, de modo intencional, se ha suprimido cuanto puede comprometer el prestigio de héroes nativos mitificados, tal y como se percibe en uno de los manuales de historia para el Ciclo Básico de PoliLibros, editado en 2008, que muestra a Atahualpa como soberano del Tahuantinsuyo, tras la muerte de su padre, Huayna Cápac, sin que se incluya una mínima explicación de los estragos de la guerra civil entre sus partidarios y los de su hermano Huáscar[24].

Idéntico planteamiento, aunque tal vez carente de la misma intencionalidad, se observa en un manual anterior de la Editorial Códice (1997), que se limita a informar de que, a la muerte de Huayna Cápac, el imperio quedó dividido entre sus hijos Huáscar y Atahualpa. Solo más adelante, en el contexto de las operaciones militares emprendidas por Pizarro desde Tumbes, se menciona el conflicto entre los dos hermanos[25].

En cambio, *Estudios Sociales. Primer Curso* de Rubén Holguín (1994) narra el avance de Atahualpa hacia Tomebamba sin omitir el exterminio a cuchillo de su población, en escarmiento por haberse pasado al bando de Huáscar, y concluye el relato con la frase que se atribuye a Atahualpa: "sembremos corazones de traidores para ver qué frutos dan"[26]. No ha de sorprender, por tanto, que, como se recoge en *Estudios Sociales. 5º Grado*, de la Corporación Editora Nacional (2016), los cañaris nunca le perdonaran esa acción[27].

La resistencia que ofrecieron los 'soberanos' quitus a la conquista inca y el posterior triunfo de Atahualpa, nacido en Quito e hijo de princesa quiteña, sobre la parcialidad que sostenía los derechos al Trono del Tahuantinsuyo de su hermano son presentados en muchos otros textos educativos como ejemplo de la tenacidad de Quito frente a Cuzco, en clara prefiguración de la 'gloriosa' entereza del Ecuador ante los intentos anexionistas del Perú, una de cuyas expresiones más dolorosas sería la invasión de 1941[28].

En varios de los manuales que se han analizado, Atahualpa es presentado, con notable atrevimiento, como "símbolo de nuestra nacionalidad", cuyo 'holocausto' viene a configurarse como emblema de la mítica resistencia ante el poderío español[29]: condición que otros atribuyen al 'héroe' Rumiñahui, a quien Nelson Estupiñán considera una de las cuatro columnas que sustentan la ecuatorianidad[30]. En último término, la remisión de la identidad nacional a uno u otro personaje histórico, convenientemente mitificado, no conduce sino a parcializaciones de la memoria histórica, instrumentalizada al servicio de visiones reduccionistas.

En efecto, resulta osado en exceso presentar la ruptura de lazos con España como un retorno a un hipotético heroico punto de partida varado en el siglo XVI, que justificaría

[24] *Cfr*. *Ciencias Sociales 5 por Competencias*, Guayaquil, Editorial PoliLibros, 2008, p. 81.

[25] *Cfr*. Guamán Pérez, I., *Estudios Sociales. 5° Grado*, Quito, Editorial Códice, 1997, pp. 79 y 86.

[26] Holguín Arias, R., *Estudios Sociales. Primer Curso*, p. 232.

[27] *Cfr*. Ayala Mora, E., *Estudios Sociales. 5º Grado. Texto del estudiante*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2016, p. 26.

[28] *Cfr*. Radcliffe, S. y Westwood, S., *Rehaciendo la Nación*, 1999, p. 89.

[29] *Cfr*. Holguín Arias, R., *Memorias. Estudios Sociales. Primer Año de Bachillerato*, Guayaquil, Ediciones Holguín, 2006, p. 126, y Velasco de Vélez, Zoila, *Estudios Sociales. Primer Año Diversificado*, Guayaquil, Ediciones Velasco, s. a., p. 83.

[30] *Cfr*. Estupiñán Bass, N., *Este largo camino*, Quito, Ministerio Coordinador de Patrimonio, S. A., p. 289.

la presentación de Rumiñahui –instalado en "el impreciso reino del mito", por cuanto su épica empresa se hallaba condenada al fracaso desde el principio–[31] como héroe que se inmola por la nación ecuatoriana. Y, sin embargo, así lo expresan diversos textos escolares de historia y, así, al adoptar su nombre, lo asumió una entidad bancaria, orientada en sus orígenes a la cobertura de las necesidades financieras de las Fuerzas Armadas del Ecuador.

No son pocos los manuales para la enseñanza de la historia que exhiben a Rumiñahui como protomártir ecuatoriano, "verdadero símbolo de la resistencia indígena"[32]. Recogemos, a título de muestra, lo que incorpora el manual de Luis García González, del Primer Curso del Ciclo Básico: "Rumiñahui es el primer mártir de nuestra independencia […]. Rumiñahui constituye el mejor ejemplo de valor y patriotismo que debe ser imitado por la juventud ecuatoriana en toda circunstancia"[33].

Rumiñahui fue un "excelso patriota que supo defender la soberanía ecuatoriana"[34], según Rubén Holguín, autor de varios manuales de la editorial del mismo nombre. Parecido es el juicio que se formula en el *Libro de Trabajo de Estudios Sociales de 7° año* de Libresa: "Rumiñahui es el primer mártir de la independencia ecuatoriana, que nos dejó un gran ejemplo de valentía y dignidad"[35]. Mucho más cuerdo es el acercamiento al valor simbólico de la figura de Rumiñahui que hallamos en el texto para Primer Año de Bachillerato de Hernán Muñoz: "con la muerte de Rumiñahui se extinguió toda resistencia indígena en defensa de la gran Confederación Quiteña"[36].

La figura de Rumiñahui, envuelta en un aura de leyenda, héroe caído que espera su resurrección, resulta equiparable a la del mexicano Cuauhtémoc que, como él, antes que plasmación histórica, es un mito: sólo que, a diferencia del *tlatoani mexica*[37], el brillo de Rumiñahui nunca se opacó. De uno y de otro se ignora el lugar de la tumba y el paradero de sus restos: circunstancias que, en la apreciación de Octavio Paz, hacen de la historia del rey azteca "un verdadero poema en busca de un desenlace"[38]. También de Rumiñahui puede decirse que, por la simbología de su muerte, encarna la esperanza de resurrección de un pasado que resiste y sobrevive al hecho de la conquista. La razonable duda que cabe plantearse es: ¿al servicio de quiénes se invoca esa resurrección simbólica?

En *Estudios Sociales 8 E. B.* de Editorial Don Bosco (1998), encontramos explicitados esos paralelismos entre las dos míticas figuras– Cuauhtémoc y Rumi-

[31] *Cfr*. Valdano, J., *Identidad y formas de lo ecuatoriano*, Quito, Eskeletra Editorial, 2007, pp. 138-139.

[32] García Espinoza, J., *Ciencias Sociales 8*, Guayaquil, Editorial Polilibros, 2004, p. 123.

[33] García González, L., *Resumen de Geografía, Historia y Cívica. Primer Curso Ciclo Básico*, Quito, Editora Andina, s. a., pp. 191 y 193.

[34] Holguín Arias, R., *Memorias. Estudios Sociales. 8° Año de Educación Básica*, Guayaquil, Ediciones Holguín, s. a., p. 191. Tan excelso patriota no tuvo reparo, como refiere el propio Holguín en el mismo pasaje, en "pasar a cuchillo a 4.000 indios pillajes, zámbizas y collaguazos que habían recibido a Benalcázar como liberador".

[35] *Manual Libresa, Estudios Sociales 7. Libro de Trabajo de Estudios Sociales de 7° Año de Educación Básica*, Quito, Libresa, 2002, p. 54.

[36] Muñoz Y., H., *Estudios Sociales. Primer Año de Bachillerato en Ciencias de todas las Especializaciones*, Quito, Prolipa, 2007, p. 164.

[37] *Cfr*. Quezada Ortega, M. J., "La formación de valores en el relato histórico de los libros de texto gratuitos", pp. 342-343, 349 y 360.

[38] Paz, O., *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 221-222.

ñahui–, cuando se ponderan las luces y las sombras del descubrimiento, conquista y colonización, jalonadas de acciones heroicas y de crueldad, "vuelta excesiva en las torturas de Cuauhtémoc en México y de Rumiñahui en Quito por parte de sus captores que de ellos quieren revelaciones que los guíen hacia tesoros escondidos, supuestamente fabulosos"[39].

2.2. Los héroes de los tiempos coloniales

Con carácter general, los libros de texto ensalzan la importancia de la Escuela Quiteña, y suelen nombrar a algunos de sus integrantes, entre los que aparecen artesanos indígenas como Miguel de Santiago, Manuel Chili (Caspicara), José Olmos (Pampite)… que sobresalieron por sus habilidades y su talento. Así, *Ciencias Sociales 7 por Competencias*, de la Editorial PoliLibros (2008), rescata personalidades indígenas de la época de la colonia –Caspicara– y leyendas populares –*Cantuña*[40], *Hermanas de D. Pascual*, *La dama tapada*– de honda raigambre, que suelen hallarse ausentes en la tradición historiográfica de héroes y mártires oficiales[41].

Se trata de una constante en los libros de esa editorial: para corroborarlo y, a título de ejemplo, remitimos a *Ciencias Sociales 4 por Competencias*[42]. El texto para Primer Curso de Bachillerato de Prolipa (2007) también entretiene su mirada sobre Caspicara, y resalta la pobreza y el abandono en que vivió sus últimos años, alojado en un hospicio[43].

Ya en el Siglo de las Luces empiezan a sobresalir algunas personalidades, como Pedro Vicente Maldonado y Sotomayor (1704-1748), el 'célebre ecuatoriano' que acompañó al grupo de personas que integraron la Misión Geodésica de 1735 (entre ellos, Godin, La Condamine, Bouguer, Jorge Juan y Antonio de Ulloa)[44], o el P. Juan de Velasco (1727-1792), considerados como cimientos de un protonacionalismo que serviría de referente para los proyectos secesionistas del siglo XIX.

No en vano se ha dicho de Velasco que "levantó algunos de los pilares inconmovibles sobre los cuales se asienta la nacionalidad"[45], y que alentó las primeras reflexiones sobre una conciencia nacional e histórica, al mostrar las especificidades de una sociedad como la quiteña que, ya desde el siglo XVI, constituía un mundo inédito diferente a la vez del burgo castellano y del poblado indio[46].

---

[39] *Estudios Sociales 8 E. B.,* Cuenca, Editorial Don Bosco, 1998, p. 199.

[40] Este relato gozó de una gran popularidad a mediados del siglo XIX, como lo prueba la atención que le prestó Joaquín de Avendaño, cónsul de España en Guayaquil entre 1857 y 1858: *cfr*. Avendaño, J. de, *Imagen del Ecuador. Economía y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1985, pp. 149-151.

[41] *Cfr*. *Ciencias Sociales 7 por Competencias*, Guayaquil, Editorial PoliLibros, 2008, pp. 21-22.

[42] *Cfr*. *Ciencias Sociales 4 por Competencias*, Guayaquil, Editorial PoliLibros, 2008, p. 118.

[43] *Cfr*. Muñoz Y., H., *Estudios Sociales. Primer Año de Bachillerato en Ciencias de todas las Especializaciones*, o. c., p. 189.

[44] *Cfr*. Ministerio de Educación, *Kukayu Pedagógico de Historia y Geografía. 5° Nivel de Educación Básica Intercultural Bilingüe*, Quito, 2006, p. 10.

[45] Este aserto de Julio Tobar Donoso se recoge en Larrea, C. M., *Tres historiadores: Velasco – González Suárez – Jijón y Caamaño*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 1988, p. 51.

[46] *Cfr*. Paladines Escudero, C., *El movimiento ilustrado y la independencia de Quito*, Quito, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural, 2009, p. 43, y Valdano, J., *Identidad y formas de lo ecuatoriano*, o.c., p. 147.

Velasco, como los discípulos de San Ignacio expulsados por Carlos III de las posesiones de España en América, encarna con propiedad el síndrome del criollo, a quien Uslar Pietri presenta del siguiente modo:

> buscándose a sí mismo sin tregua, entre contradictorias herencias y disímiles parentescos, a ratos sintiéndose desterrado en su propia tierra, a ratos actuando como conquistador de ella, con una fluida noción de que todo es posible y nada está dado de manera definitiva y probada[47].

Solo que Velasco y sus compañeros vivieron en carne propia la experiencia real de desterrados, que exacerbó en ellos el sentimiento de apego al solar donde nacieron, al que nunca regresarían.

Por la razón apuntada arriba no faltan manuales escolares que, con cierta lógica pero con escaso rigor científico, consideran a Velasco el 'primer historiador ecuatoriano'[48]. El fundamento de esa invocación a la 'protoecuatorianidad' del historiador jesuita no es solo de carácter sentimental sino que, como mostró en su momento de modo clarividente Érika Silva, posee una abierta intencionalidad política: "la apelación al pasado indio es hecha para legitimar una unidad nacional y territorial existente antes de la invasión inca, solo comprensible desde la perspectiva del reciente pasado: la amenaza territorial por parte del Perú"[49], manifiesta en 1941, que alimentó la reivindicación del legendario Reino de Quito del padre Velasco[50].

Mucho se ha criticado, en efecto, la misma noción de la existencia de un Reino de Quito anterior a la conquista incaica, que, sin embargo, goza de muy amplia aceptación en la historia que se enseña en los centros educativos del Ecuador[51]. Por eso nos parece afortunada la siguiente referencia, que extraemos de uno de los textos escolares de la Editorial Don Bosco: "en el Ecuador no existió ese 'Reino de Quito' del que escribió en su *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* el Padre Juan de Velasco, el primer historiador *ecuatoriano* [*sic*]"[52].

---

[47] Uslar Pietri, A., *Nuevo Mundo y Mundo Nuevo*, Caracas, Ayacucho, 1998, p. 63, y Uslar Pietri, A., *Ensayos sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Editorial Tecnos, 2002, p. 49.

[48] *Cfr*. Holguín Arias, R., *Estudios Sociales. Primer Curso*, p. 223.

[49] Silva, É., *Los mitos de la ecuatorianidad. Ensayo sobre la identidad nacional*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1995, p. 23.

[50] *Cfr*. Espinosa Apolo, M., *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Quito, Ministerio de Cultura, 2008, pp. 194-197.

[51] *Cfr*. Radcliffe, S., y Westwood, S., *Rehaciendo la Nación*, p. 89; Phelan, John Leddy, *El Reino de Quito en el siglo XVII. La política burocrática en el Imperio Español*, Quito, Banco Central del Ecuador, 2005, p. 92, y Prieto, M., *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*, Quito, Flacso y Ediciones Abya-Yala, 2004, pp. 98-101. La cita de textos escolares que hablan del Reino de Quito podría ser interminable, por lo que sólo indicaremos un par de títulos, como muestra: Holguín Arias, R., *Memorias. Estudios Sociales. 8° Año de Educación Básica*, p. 184, y García Espinoza, J., *Ciencias Sociales 8*, p. 123.

[52] *Estudios Sociales 9 E. B.*, Cuenca, Editorial Don Bosco, 1998, p. 41. En la misma línea interpretativa, con una argumentación más sólida, se sitúa Ayala Mora, E., *Estudios Sociales. 5º Grado. Texto del estudiante*, o c., p. 29.

En cambio, el manual de Luis García González se sitúa en el polo opuesto, al considerar el 'Reino de Quito' como fundamento de la nacionalidad ecuatoriana[53]; y el *Kukayu Pedagógico de Historia y Geografía. 6° Nivel de Educación Básica Intercultural Bilingüe*, editado en Quito en 2008, dedica unas cuantas páginas al 'Reino de Quito', envuelto en una nebulosa cronológica que ciertamente no presta un servicio útil a los estudiantes[54]. Más prudente, el autor de *Estudios Sociales 6º Año de Educación Básica* de Ediciones Nacionales Unidas (2007 y 2009) se inclina por el término 'Confederación', que considera más correcto que el de 'Reino'[55].

Años antes, Ildefonso Guamán (*Estudios Sociales. 5° Grado*, Editorial Códice, 1997) había adoptado una posición equidistante, al mencionar una gran confederación, integrada por los *panzaleos*, los *puruháes* y los *quitus*, "que más tarde sería el reino de Quito"[56]. Y Rubén Holguín trasladó a los estudiantes de Primero de Bachillerato unas interesantes consideraciones sobre el debate historiográfico acerca de la existencia del Reino de Quito en los términos en los que lo presentó el P. Velasco y expuso las razones por las que se inclinaba por las tesis del jesuita:

> *1)* Cuando Huayna-Cápac dividió el Tahuantinsuyo, le dio territorios para que gobernara Atahualpa, desde Anagasmayo hasta Tumbes. *2)* Cuando el rey Felipe II dictaminó [*sic*] la Cédula Real de 1563, estableció los límites basándose en los antiguos límites del Reino de Quito. *3)* Además, los Arqueólogos han encontrado restos de cerámica de algunas tribus del Reino de Quito, como por ejemplo de la cultura Manteña, en la costa[57].

Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795), apreciado como "uno de los más valiosos protagonistas de la historia de nuestro país"[58], y "uno de los personajes más brillantes del período colonial", es objeto de reconocimiento en todos los manuales de ciencias sociales: entre otras razones, por su atrevida crítica al orden colonial; su condición de mestizo[59]; su credencial de fundador del que viene considerado de modo impropio "el primer periódico ecuatoriano": *Primicias de la Cultura de Quito*[60], y el papel decisivo que desempeñó en el establecimiento y consolidación en Quito de la Sociedad Patriótica de Amigos del País, muchos de cuyos miembros intervinieron en los preparativos y en la ejecución de la revolución de 1809.

---

[53] *Cfr*. García González, L., *Resumen de Geografía, Historia y Cívica. Primer Curso Ciclo Básico*, p. 162.

[54] *Cfr*. Ministerio de Educación, *Kukayu Pedagógico de Historia y Geografía. 6° Nivel de Educación Básica Intercultural Bilingüe*, Quito, s. e., 2008.

[55] *Cfr*. Ministerio de Educación, *Estudios Sociales. 6° Año de Educación Básica*, Quito, Ediciones Nacionales Unidas, 2009, p. 84.

[56] Guamán Pérez, I., *Estudios Sociales. 5° Grado*, p. 80.

[57] Holguín Arias, R., *Estudios Sociales. Primer Curso*, p. 223. La primera de las tres razones invocadas carece de relevancia alguna, pues las dos poblaciones que se mencionan se hallan en territorio peruano: Tumbes, en el extremo litoral noroccidental, y Anagasmayo en el interior, a mitad de camino entre San Vicente de Cañete y Cuzco.

[58] *Estudios Sociales 9. Secundaria Básica*, Quito, Grupo Santillana, 2004, p. 87.

[59] *Cfr*. Ayala Mora, E., *Estudios Sociales. 6º Grado. Texto del estudiante*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2016, p. 109.

[60] *Estudios Sociales 9 E. B.*, Cuenca, Editorial Don Bosco, S.A., p. 87.

Ciertamente, porque la figura de Espejo brilla con luz propia, por la coherencia de su pensamiento y de su acción, se entiende que Nelson Estupiñán incluyera un canto al personaje en su poemario *El póker de la Patria*, publicado en 1984 por la Unión Nacional de Periodistas[61].

De José Joaquín Mejía Lequerica (1775-1813) se destaca siempre su importante papel como diputado en las Cortes de Cádiz, en defensa de los derechos de las provincias de ultramar. Menos común es la indicación de su parentesco político con Eugenio Espejo, por haber contraído matrimonio con su hermana Manuela[62].

En estrecha relación con Mejía aparece su amigo y compañero en Cádiz, el guayaquileño José Joaquín de Olmedo y Maruri (1780-1847), venerado como uno de los forjadores de la nación ecuatoriana, la gran figura del pronunciamiento de Guayaquil de 9 de octubre de 1829[63], que no dudó en enfrentarse a Simón Bolívar cuando éste impuso la incorporación de Guayaquil a la Gran Colombia.

Con Olmedo se abre una nueva etapa en la que, pese a requerirse de nuevos héroes, prevalecerá el recuerdo de 'villanos' que, como el general Juan José Flores, no respondieron a las expectativas en ellos depositadas. Ciertamente la historiografía tiene no pocas cuentas que saldar con Flores, a quien, en palabras de Jorge Enrique Adoum, se entregó la República del Ecuador "casi como una hacienda en pago de sus servicios"[64]. Basta la consulta de unos cuantos números de una publicación guayaquileña de mediados del siglo XIX, *El Seis de Marzo*, para verificar la hondura del rechazo que 'el Príncipe de la reconquista' inspiraba entonces, hasta el punto de responsabilizarlo de que "la felicidad pública y el desarrollo de las ciencias y las artes no se haya levantado a la altura de la gran regeneración sellada con sangre el año 24.

2.3. Los próceres de la independencia

La historia oficial del Ecuador distinguió durante mucho tiempo como prototipo heroico de la epopeya de la emancipación al adolescente Abdón Calderón Garaycoa, único cuyo nombre se perpetuó –y mitificó– de entre los que pelearon en la batalla del Pichincha en mayo de 1822. No es aleatoria la condición de criollo de ese muchacho, cuñado de Vicente Rocafuerte e hijo del cubano Francisco Calderón, ejecutado en Ibarra después del triunfo del presidente Montes sobre los patriotas de Quito; y no es irrelevante ese detalle porque, en los albores de una vida nacional independiente, la nación era un proyecto criollo[65].

---

[61] *Cfr*. Estupiñán Bass, N., *Este largo camino*, o. c., p. 289.

[62] *Cfr*. Velasco de Vélez, Z., *Estudios Sociales. Primer Año Diversificado*, o. c., p. 96.

[63] *Cfr*. Ayala Mora, E., *Estudios Sociales. 5º Grado. Texto del estudiante*, o. c., p. 69.

[64] Adoum, J. E., *Ecuador: señas particulares*, Quito, Eskeletra, 1998, p. 45.

[65] *Cfr*. Adoum, J. E., *Ecuador: señas particulares*, pp. 53-55, y Crespo Toral, R., "El culto al héroe", en Crespo Toral, R. (comp.), *La conciencia nacional y otros estudios sobre Historia*, Quito, Biblioteca Grupo Aymesa, s. a., pp. 149-152 (p. 150). Una de las más destacadas contribuciones al mito es la de Andrade, R., *Historia del Ecuador. Primera parte*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1982, pp. 448-449. Agustín Cueva, por el contrario, arremete contra la idealización de santos y héroes míticos, que considera expresión de la pobreza de una sociedad que carece de hombres verdaderos: *cfr*. Cueva, A., *Entre la ira y la esperanza. Ensayos sobre la cultura nacional*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, 1981, p. 184.

Incorporado al repertorio de héroes nacionales de los manuales escolares ecuatorianos, el nombre de Abdón Calderón empezó a ponerse en sordina o a transitar de puntillas en muchos de los libros editados durante el último decenio y en los de Educación Básica Intercultural Bilingüe, cuando el 'proyecto de la diversidad', tan caro a Enrique Ayala Mora, logra asentarse como predominante, al cuestionarse "la identidad mestiza, uniformante y uniformadora de nuestro país"[66], que se remontaba a los tiempos del triunfo de la Revolución Liberal, la cual, a su vez, había dejado atrás el 'proyecto nacional criollo' que "concebía al naciente Ecuador como una continuación de la hispanidad en el Nuevo Mundo"[67]. En esa tónica, *Desafíos. Historia y ciencias sociales. 2° de Bachillerato* (2014) matiza cuidadosamente: "a pesar de que la participación del teniente Calderón en la Batalla de Pichincha no fue tan épica como se la ha narrado por muchos años, sí fue uno de sus grandes héroes"[68]: estaríamos, pues, ante un caso arquetípico de los que Quezada Ortega ha denominado "héroes que se eclipsan"[69].

También las heroínas y las mujeres que alcanzaron reconocimiento y notoriedad por su contribución a la independencia[70], siempre en posición subordinada[71], son todas criollas: Manuela Cañizares, Rosa Zárate, Manuela Sáenz, Manuela Garaycoa… La palma de la popularidad corresponde, sin duda, a "la apasionada Manuelita Sáenz"[72], por su relación de amante, secretaria y confidente con Bolívar; la fidelidad que le profesó; sus destierros de Colombia por Francisco de Paula Santander (1834) y del Ecuador por Vicente Rocafuerte (1835) –cuando ya el Libertador había muerto–, y por la nostalgia de sus últimos años en Paita (Perú), donde recibió a ilustres visitantes (Giuseppe Garibaldi, Herman Melville, Simón Rodríguez, Ricardo Palma, Pedro Moncayo, Gabriel García Moreno) y donde murió, pobre, después de vivir condenada a una silla de ruedas a causa del reumatismo.

Solo uno de los textos escolares de historia que se han consultado, publicado por Radmandí Proyectos Editoriales en 2003, menciona el papel que desempeñaron en la batalla de Pichincha los indígenas de Chillogallo, que facilitaron información al ejército patriota sobre la situación de la ciudad, y contribuyeron al

[66] Ayala Mora, E., *Ecuador: patria de todos. La nación ecuatoriana, unidad en la diversidad*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, 2002, p. 86.

[67] *Ib*, p. 81.

[68] *Desafíos. Historia y ciencias sociales. 2° de Bachillerato*, Quito, Santillana, 2014, p. 72.

[69] *Cfr*. Quezada Ortega, M. J., "La formación de valores en el relato histórico de los libros de texto gratuitos", pp. 341-343.

[70] *Cfr*. Moscoso Cordero, L., "Mujeres de la Independencia", en VV. AA., *Historia de Mujeres e Historia de Género en el Ecuador*, Quito, Ministerio de Cultura-Comisión de Transición hacia la Definición de la Institucionalidad Pública que garantice la Igualdad entre Hombres y Mujeres-Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural, 2013, pp. 160-186.

[71] "En los textos ecuatorianos […] la mujer no es parte de los protagonistas de la historia. Es una historia masculina que se revela tanto en lenguaje escrito, cuanto en sus ilustraciones e imágenes": Luna Tamayo, M., "Visión comparada de los textos escolares de Historia del Ecuador y España", o. c., p. 220. Y lo mismo ocurre en los relatos oficiales de la historia de México: *cfr*. Quezada Ortega, M. J., "La formación de valores en el relato histórico de los libros de texto gratuitos", o. c., pp. 343-344.

[72] Holguín Arias, R., *Memorias. Estudios Sociales. 2° de Bachillerato*, Guayaquil, Ediciones Holguín, 2006, p. 127.

abastecimiento de las tropas. Por eso resulta sintomática la aseveración que sigue inmediatamente después: "con el triunfo de Pichincha […] el campesino indígena sólo cambió de opresor"[73].

2.4. Los paladines republicanos

La tormentosa vida política del Ecuador decimonónico impidió la consagración como héroes de la mayoría de las personalidades que accedieron a las máximas instancias del Estado, arrastradas unas por la violencia de las pasiones políticas del momento y descartadas otras por su apego al ideario conservador, estigmatizado por una historiografía nacional cuyos artífices compartían el credo liberal.

Sin lugar a dudas, y precisamente por su adscripción a la vanguardia de la ideología liberal y por no haber formado parte de los círculos del poder, Juan María Montalvo Fiallos (1832-1889) se constituye en el referente más importante del ideal republicano de la franja central del siglo XIX, por cuanto simboliza la derrota del conservadurismo, por obra de la eliminación física de García Moreno, que Montalvo contempló con cuestionable satisfacción, al considerar que sus escritos habían inspirado la actuación de quienes cometieron el magnicidio. Asimismo, Montalvo encarna un radical espíritu crítico ante la trayectoria histórica del Ecuador, hasta el punto de abochornarse de la paz que reinaba en el país, porque había sido comprada con la opresión de los esclavos, la deportación de los disidentes y la sumisión de los indígenas, privados de su libertad[74].

Ese papel protagónico de Montalvo, que lo avala como referente obligado del paradigma nacionalista ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XIX, es reconocido por Enrique Ayala en su texto para 6º Grado de Primaria: "Juan Montalvo [fue un] destacado opositor de García Moreno y Veintemilla, cuyas obras fueron la base ideológica del liberalismo y tuvieron gran influencia en el país y en América Latina"[75]. Por todo lo anterior, el nombre de Montalvo fue incluido, junto a los de Rumiñahui, Espejo y Alfaro, en el poemario con que Nelson Estupiñán ensalzó a las cuatro personalidades más destacadas de la ecuatorianidad[76].

Los relatos de la historia oficial del período republicano –a fin de cuentas, relatos de los vencedores–[77] coinciden en encumbrar a la condición heroica a Eloy Alfaro, cuya figura ha resistido mejor el paso del tiempo que la de los criollos protagonistas de la gesta emancipadora, precisamente por su "identidad 'chola' o mestiza, que superaba a la identidad criolla"[78] y que acabaría por proyectarse como referente de un proyecto integrador de una nación pretendidamente homogénea: muy en particular desde que la Revolución Ciudadana lo convirtió en estandarte de su programa refor-

[73] Polivio, J., y Basantes R., N. R., *Sociales 9*, Quito, Radmandí Proyectos Editoriales, 2003, p. 172.

[74] *Cfr*. Montalvo, J., "Ojeada sobre América", en *Biblioteca Ecuatoriana Mínima. La Colonia y la República. Juan Montalvo*, Puebla, Editorial J. M. Cajica, 1960, pp. 149-162 (p. 157).

[75] Ayala Mora, E., *Estudios Sociales. 6º Grado. Texto del estudiante*, p. 47.

[76] *Cfr*. Estupiñán Bass, N., *Este largo camino*, o. c., p. 289.

[77] *Cfr*. Gatica Villarroel, E.; González Calderón, F., y Navarro Figueroa, D., "La narrativa histórica oficial y el fantasma del héroe nacional en el aprendizaje histórico", o. c., p. 82.

[78] Ayala Mora, E., *Ecuador: patria de todos*, o. c., p. 82.

mista, a pesar de que, para entonces, la apuesta por la diversidad se hubiera impuesto al proyecto mestizo preconizado por Alfaro[79].

La sola mención de algunos títulos que analizan la biografía de Alfaro basta para ejemplificar el tono apasionado y hagiográfico con que es tratado el personaje por historiadores y políticos ecuatorianos: *La muerte del cóndor* (1912), *Eloy Alfaro y sus victimarios* (escrito en 1918 por José Peralta, no se publicó hasta 1951), *Eloy Alfaro. Hombre de América* (1995), *Eloy Alfaro. El más internacionalista de los ecuatorianos* (2008), *Alfaro, el glorioso peregrino* (2012), *Eloy Alfaro. Líder de nuestra América* (2013)…

En nombre de Alfaro e invocando arteramente su memoria se cometieron tropelías sin cuento, como las acaecidas en el curso de la 'Guerra de Concha' (1913-1916), que avergonzaron a muchos hombres honrados que habían tomado las armas con generosidad y con valentía, en respuesta al llamamiento recibido para acabar con lacras sociales como el concertaje y con un estado de cosas incompatible con la dignidad humana y con los principios democráticos proclamados en un texto constitucional como el de 1906, que no reconocía "empleos hereditarios, privilegios ni fueros personales" (artículo 18); vedaba la imposición de obligaciones que hicieran "a unos ciudadanos de peor o mejor condición que los demás" (artículo 24); prohibía la prisión por deudas (artículo 26, fracción 5ª), y garantizaba el derecho de todos los ecuatorianos a transitar con libertad por el territorio de la República y a mudar de domicilio a su arbitrio (artículo 26, fracción 7ª).

Prueba del descrédito que desde muy pronto rodeó a las partidas conchistas es el sobrenombre de 'comevacas" con el que se conocía a los revolucionarios, por el hecho de que solían robar y sacrificar las reses de las haciendas que encontraban a su paso[80].

La traición y la manipulación engañosa de los ideales del caudillo manabita inspiran numerosos pasajes de la novela *Cuando los guayacanes florecían*, publicada en 1950, en la que Nelson Estupiñán construye un relato de ficción a partir de las historias que había oído relatar a su padre en sus tiempos de niño (los Estupiñán fijaron su domicilio en Esmeraldas en 1913, precisamente el año en que empezó la guerra)[81]. Como asume uno de los protagonistas de la novela, se había tratado de un levantamiento ciego, orquestado desde arriba, aprovechado por quienes vieron en él la ocasión para ajustar viejas cuentas, y secundado ingenuamente por los miserables: "nojotros no sabemos nada… ni la letra a… Ni onde estamos parados. Sabemos que estamos peleando por vengar el arrastre de los Alfaros… pero mañana, cuando ganemos la revolución, ¿qué va a ser de nojotros?"[82]. Así fue: terminada la guerra, los arribistas encaramados a los cargos públicos "empezaban a devastar otra

[79] En el Editorial con que se abre uno de los textos que se han consultado, Alfaro es presentado como "preclaro conductor de la Revolución Liberal Ecuatoriana", y como un adelantado en la irrenunciable tarea de "tender hilos irrompibles entre la Primera Independencia, que condujeron los Libertadores para eliminar el dominio de la corona española, y la Segunda Independencia para desencadenarnos de la coyunda yanqui y las grandes burguesías locales": Galarza Zavala, J. (dir.), *Eloy Alfaro. Líder de nuestra América*, Quito, Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana, 2013, pp. 7 y 8.

[80] *Cfr*. Estupiñán Bass, N., *Este largo camino*, o. c., p. 240.

[81] *Cfr*. *Ib*, pp. 27 y 80.

[82] Estupiñán Bass, N., *Cuando los guayacanes florecían*, Quito, Libresa, 2013, p. 185.

vez la provincia, mientras hablaban cínicamente de la pacificación y de la consolidación de las conquistas de Alfaro"[83].

La presencia de Alfaro en los libros escolares es continua y siempre encomiástica, sin que se adviertan vaivenes sensibles en su valoración durante el período analizado. A fines de los años ochenta, *El libro del escolar ecuatoriano. Sexto Grado* lo presenta como "paladín de la libertad"; pero no silencia la circunstancia de que, entre 1897 y 1901, aunque se dispuso a gobernar de acuerdo con la nueva Constitución, "las garantías fundamentales quedaron sólo escritas, ya que continuamente se vio obligado a clausurar imprentas, encarcelar a los escritores y fusilar a algunos enemigos políticos"[84].

Tampoco el manual redactado por Enrique Ayala para estudiantes de 6º Grado de Básica, publicado en 2016, omite la mención de algunos aspectos del segundo gobierno de Alfaro que revelan un desencanto cada vez más generalizado en la opinión pública: renuncia a la proyectada protección de la industria nacional, a causa de la presión de los comerciantes; trasvase de muchos alfaristas a la oposición coaligada placista-conservadora; divorcio de la intelectualidad liberal, y frustración de los grupos populares[85].

La exaltación de Alfaro corre pareja al silenciamiento de los logros de los gobiernos de Gabriel García Moreno, antihéroe demonizado desde hace décadas por el carácter autoritario de su acción política y por su antiliberalismo. Así se aprecia en uno de los textos del Ministerio de Educación dirigido a estudiantes de 7° de Básica (2013), que atribuye a Eloy Alfaro el inicio de la construcción del ferrocarril Guayaquil-Quito, en el contexto del programa liberal que buscaba la integración económica de las regiones, sin mencionar los trabajos precursores que, con la misma finalidad, se habían llevado a cabo en tiempos de García Moreno[86]; y sin reparar en que, concluidas las obras del ferrocarril, se disparó la deuda estatal sin que se alcanzaran los efectos inmediatos esperados[87].

En franco contraste, *El libro del escolar ecuatoriano. Sexto Grado* arriba citado traza un balance equilibrado de la labor de gobernante de García Moreno: "no fue solo el déspota, sino un gran reconstructor, organizador y el 'estadista integral del momento político del Ecuador'"[88]. En fechas muy posteriores, un texto de Ciencias Sociales de 2º de Bachillerato de Santillana reconocía que, pese a su conservadurismo, García Moreno prestó un servicio invaluable al Ecuador, por haber logrado la unificación del Estado cuando éste amagaba la total descomposición[89]. Y en *Estudios Sociales. 6º Grado*, de Ayala Mora, aun admitiéndose el carácter polémico de la figura de García Moreno, se reconoce el mérito de que durante sus mandatos presidenciales se modernizó y se consolidó el Estado ecuatoriano[90].

---

[83] *Ib*, p. 219.

[84] Carrillo Narváez, M. R., y Arregui de Pazmiño, F., *El libro del escolar ecuatoriano. Sexto Grado*, Quito, s. e., s. a., pp. 161 y 247-249.

[85] *Cfr*. Ayala Mora, Enrique, *Estudios Sociales. 6º Grado. Texto del estudiante*, p. 56.

[86] *Cfr*. Ministerio de Educación. *Estudios Sociales 7*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2013, pp. 48 y 50.

[87] *Cfr*. Ayala Mora, E., *Estudios Sociales. 6º Grado. Texto del estudiante*, p. 56.

[88] Carrillo Narváez, M. R., y Arregui de Pazmiño, F., *El libro del escolar ecuatoriano. Sexto Grado*, p. 241.

[89] *Cfr*. *Desafíos. Historia y ciencias sociales. 2° de Bachillerato*, p. 103.

[90] *Cfr*. Ayala Mora, E., *Estudios Sociales. 6º Grado. Texto del estudiante*, pp. 41-42.

Ninguno de los presidentes que se sucedieron al frente de la República a lo largo del siglo XX alcanzó el crédito suficiente para acceder a la condición de figura patria merecedora de una liturgia que ensalzara sus actuaciones: ni siquiera José María Velasco Ibarra, referente imprescindible de la política ecuatoriana durante cuarenta años, presidente por elección popular en cinco ocasiones y autoproclamado dictador en dos de ellas.

El período comprendido entre 1963 y 1979, marcado por la implantación de un 'nacionalismo revolucionario' por las Fuerzas Armadas que tomaron el poder y establecieron sucesivas dictaduras militares, coincidió con el gran impulso de la explotación y la comercialización petrolera, que se erigió en símbolo de la riqueza nacional. El crudo llegó a alzarse como ídolo al que se tributarían honores tales como el desfile por todas las provincias del Ecuador del primer barril de petróleo extraído del Oriente, que acabó depositado en el Templete de los Héroes del Colegio Militar Eloy Alfaro de Quito, el 28 de junio de 1972[91].

Casi media centuria después, en 2014, el presidente Rafael Correa otorgaría el calificativo de héroes a los ecuatorianos que se habían visto obligados a emigrar en años anteriores a causa de la crisis económica que atravesó el país a partir del último lustro del siglo XX.

Finalmente, avanzado ya el proceso de la Revolución Ciudadana abierto con el acceso al poder de Alianza País en 2007, y superado el complicado escollo electoral de 2017, cupo esperarse una nueva incorporación al Olimpo de héroes nacionales, la del propio Correa, si éste hubiera evitado verse salpicado por los escándalos que salieron a la luz a los pocos meses del acceso a la Presidencia de Lenin Moreno, todos ellos relacionados con presuntas prácticas corruptas de algunos de los más estrechos colaboradores de Rafael Correa. El curso de los acontecimientos que se desarrollan mientras se redactan estas líneas parece descartar esa posibilidad, en su momento provista de una fuerte verosimilitud.

3. El recurso al héroe como salvavidas

Si atendemos a la vecina Colombia, apreciaremos que, en su historiografía y en la enseñanza de su historia nacional, se apela a la invocación de héroes, al orgullo como nación y al patriotismo como recursos para tratar de resolver las crisis de identidad y de legitimidad que se agudizaron durante la cuarta década del siglo XX, al tiempo que se aplica un proceso de 'tradición selectiva', que privilegia algunos aspectos de la historia y de la cultura, mientras margina otros[92]. Así lo postuló Raimundo Rivas, integrante de la llamada Generación del Centenario, quien, para dar solución a esos problemas, recomendó reavivar en el alma nacional una relación intensa con la historia patria y sus mediadores (en especial, los héroes de la independencia)[93].

[91] *Cfr*. Ministerio de Educación. *Estudios Sociales 7*, o. c., p. 94.

[92] *Cfr*. König, H. J., *En el camino hacia la Nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994, pp. 39-40; König, H. J., "El General en su Laberinto. ¿Un ataque a la historia patria?", pp. 266-268, y Castillo Gómez, L. C, *Etnicidad y nación*, 2009, p. 79.

[93] *Cfr*. König, H. J, *En el camino hacia la Nación*, o. c., p. 41, nota 46.

No en vano, como advierte de modo lúcido Carlos Fuentes, las repúblicas neonatas se enfrentaban al angustioso dilema de salir de la anarquía y crear naciones viables. "¿Cómo llenar el vacío dejado por el Estado imperial español y llenado por los caciques, los curas y los militares?"[94]. La respuesta se halla implícita en la misma pregunta: mediante la invención de héroes que encarnaran los valores identitarios y pudieran ser expuestos como arquetipos del orgullo patrio. Y, sin embargo, esa alabanza rayana en la glorificación de los grandes actores del pasado, así como el tipo de patriotismo que alimenta, presenta un grave inconveniente –el reconocimiento de que las riendas del Estado solo pueden confiarse a las élites, y un tácito llamamiento a la inacción de los ciudadanos de a pie–, que ha sido desvelado inteligentemente por Hans-Joachim König:

> el hombre común escucha continua e invariablemente las hazañas de los héroes de la nación, dándose cuenta de que estos pocos fueron y siguen siendo los que toman las medidas decisivas, ¿acaso no tiene que inclinarse a subestimar sus propias posibilidades y las de los muchos conciudadanos?[95]

Kevin Young, por su parte, destacó la tendencia de los libros de texto mexicanos por él consultados a heroificar una historia que "glorifica las acciones de los líderes e ignora el poder de las personas ordinarias para crear el cambio", por lo que desatiende las contribuciones de los actores populares[96]. Y Finocchio, que rechaza a los héroes escolares porque constituyen mitos y ritos vacíos de sentido, apuesta por la búsqueda de modelos en nuevos sujetos sociales "más cercanos, más cotidianos, más contemporáneos"[97].

En realidad, cabría plantearse hasta qué punto la generación de héroes nacionales no responde a las exigencias y al dictado de sociedades individualistas, que, en la encrucijada histórica del arranque del siglo XXI, parecen llamadas a ceder espacio a otras concepciones más atentas a las existencias colectivas. Y, sin embargo, cuando el ecuatoriano Bolívar Echeverría era interrogado acerca de los gobiernos progresistas que habían ido configurándose en América Latina cuando periclitaba el siglo XX, solía replicar que la aparición de ese fenómeno no era, en el fondo, sino una forma remozada de capitalismo, en la medida en que esos experimentos no trascendían el sistema de la modernidad capitalista[98]. Eso explicaría también el culto al héroe oficializado por los gobiernos bolivaristas del siglo XXI y plasmado de modo arquetípico en la

[94] Fuentes, C., *La gran novela latinoamericana*, Madrid, Santillana Ediciones, 2011, p. 272. *Vid*. también Aouini, O., "La novela hispanoamericana de la dictadura: rasgos temáticos comunes", *Hispanista*, XVI (61), abril-junio 2015, pp. 1-11 (p. 3).

[95] König, H. J., "El General en su Laberinto. ¿Un ataque a la historia patria?", p. 268. *Vid*. también Gazmuri Stein, R., "Una aproximación al enfoque didáctico de textos escolares emblemáticos en la enseñanza de la historia de Chile durante la segunda mitad del siglo XX", en *Seminario Internacional: Textos escolares de historia y ciencias sociales*, Santiago de Chile, Ministerio de Educación, 2009, pp. 207-220 (p. 210).

[96] *Cfr*. Young, K., "Progreso, patria y héroes. Una crítica del currículo de historia en México".

[97] *Cit*. en Gatica Villarroel, E.; González Calderón, F., y Navarro Figueroa, D., "La narrativa histórica oficial y el fantasma del héroe nacional en el aprendizaje histórico", o. c., p. 86.

[98] *Cfr*. Piñeiro Aguiar, E., "Radicalidad y crítica del buen vivir: una lectura desde Bolívar Echeverría", *Economía y Desarrollo*, 157 (2), julio-diciembre de 2016, pp. 120-129 (p. 122).

persona del venezolano Hugo Chávez, de quien Enrique Krauze trazó en su momento un agudo y crítico retrato personal, ideológico y político[99].

Ya antes de Bolívar Echeverría, otro distinguido pensador –si no ecuatoriano, sí 'ecuatorianizado'–, el maestro Arturo Roig, dejó huella de su enorme talento en un libro cuya lectura debería recomendarse a nuestros maestros de historia: *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*[100]. En ese breve texto, escrito con ocasión del bicentenario del nacimiento del Libertador, se recogen cuatro ensayos que se ocupan de Bolívar y del bolivarismo en el marco de la historia de las ideas en América Latina, que coinciden en el rechazo categórico de un 'Bolívar héroe-mito', desocializado y canonizado –y lo que es peor, 'populista'–, sin derivar hacia el extremo de pretender mostrar a un 'Bolívar anónimo, anti-héroe'; y enfatizan la importancia del papel desempeñado por Bolívar en la transición de la 'emancipación de los señores' a la 'emancipación de los sectores populares', al tiempo que rechazan el 'paternalismo bolivariano'. Esa doctrina del héroe, reelaborada por los positivistas, encuentra su peligrosa continuidad, en el sentir de Roig, en la del 'gendarme necesario', el 'hombre providencial'[101].

4. Recapitulación

El culto al héroe nacional, según se desprende de las tesis defendidas en este artículo, se asocia de modo estrecho a los intereses de las ideologías imperantes de turno que, para conformar mentalidades colectivas acordes con sus esquemas axiológicos, canonizan unos u otros perfiles como prototipos de la identidad nacional, que ejercen un papel legitimador de los valores sustentados por las élites políticas. A la vez, el recurso al héroe constituye un salvavidas del que se echa mano especialmente en coyunturas de crisis de identidad o de legitimidad.

A pesar de los cambios de mentalidad perceptibles en los primeros lustros del siglo XXI, que encuentran su expresión política y regional en la aparición de gobiernos progresistas en América Latina, la hechura de los héroes nacionales sigue respondiendo a las exigencias y al dictado de sociedades en las que prima el individuo por encima de la colectividad.

En el peculiar caso del Ecuador, el modelo de héroe criollo conformado durante el proceso emancipador prevaleció durante buena parte de su trayectoria política independiente, y solo en tiempos relativamente recientes empezó a periclitar para ceder paso a otros paradigmas enaltecedores de la contribución de las poblaciones indígenas y afrodescendientes a la consolidación del Estado nacional.

Recibido: 24 de noviembre de 2017
Aceptado: 23 de octubre de 2018

[99] *Cfr*. Krauze, E., *El poder y el delirio*, Caracas, Editorial Alfa, 2008.
[100] *Cfr*. Roig, A. A., *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO Editores, 1984.
[101] *Cfr*. *Ib*, pp. 40 y 44.

Psicología ascética y gimnasia comportamental: la inspiración ignaciana de William James

Ascetic psychology and behavioural gymnastics: William James's Ignatian inspiration

PATRIZIA DI PATRE
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
pdipatre@puce.edu.ec

ESTEBAN CRESPO JARAMILLO
Yale University
esteban.crespo@yale.edu

Resumen: El examen de la obra jamesiana muestra una dependencia tan marcada de los complejos cognitivo-conductuales establecidos por Ignacio de Loyola, que su itinerario ascético puede escalonarse en los mismos componentes (reductibles a cuatro líneas fundamentales) desarrollados por el epígono. A través del presente estudio la procedencia en cuestión se aclara con abundancia documental en todas las fases de su progresión temática.
Palabras clave: Ignacio de Loyola; William James; mind cure; misticismo; empirismo; pragmatismo.

Abstract: William James's works show a strong dependence on the cognitive-behavioural components devised by Ignatius of Loyola. This dependence is strong enough as to allow a description of the Ignatian ascetic itinerary by means of the same exact components (reducible to four essential lines) developed by James, the epigone. The present study elucidates this derivation, with the aid of abundant excerpts pertaining to the phases of the thematic progression.
Keywords: Ignatius of Loyola; William James; mind-cure; mysticism; empiricism; pragmatism.

1. Introducción

Las líneas teóricas del pensamiento jamesiano se disponen según una consecuencialidad operante tanto en el plano práctico de la observación psicológica como en el sucesivo dominio de aplicaciones a la pedagogía. Lo característico de esta secuencia, en ambos niveles observados, remite ineludiblemente al

texto ignaciano de los *Exercicios spirituales*[1], como mostrará el puntual registro de sus pasajes aislada y/o grupalmente fontales.

Examinemos en el orden previsto los escalones de la serie jamesiana:

1.1. Buscar la voluntad o formular lo que quiero ("believe what we desire")

Como es sabido, la tesis fundamental de la celebérrima obra *The Will to Believe*[2] se reduce a otorgar a una creencia religiosa o moral el grado de verdad correspondiente a la persuasión de su validez ("The right conception for the philosopher depends then on his interests"[3]). Lo legítimo de una creencia cualquiera no es sino asunto pasional, según los antecedentes pascalianos: "Evidently, then, our non-intellectual nature does influence our convictions"[4].

Como el deseo (o la voluntad) condiciona terminantemente su objeto, será suficiente evocarlo con claridad –o sea desearlo con fuerza– para producir la relativa ontología. A este primer grado del desarrollo jamesiano le corresponde en escala ignaciana el "pedir lo que quiero", a saber, explicitar el deseo como objeto de ruego, pedir a la voluntad divina que inspire la rectitud de la propia. Sigue en entrambos el inevitable "discernimiento".

1.2. Considerar el objeto (discernir lo que deseo)

"To think is the secret of will, just as it is the secret of memory"[5], escribe James en *Talks to Teachers*. "A moral act consists in the effort of attention by which we hold fast to an idea" [6]. El hecho de aislar, en la mente, el objeto de la propia atención induce la primera fase de la operatividad, o sea un involucramiento afectivo del sujeto[7]. A esta fase jamesiana corresponde en Ignacio el pasaje del "considerar", sin más[8]. Lo veremos en un característico procedimiento, bien explicitado, de los *Exercicios*.

---

[1] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales,* en Loyola, I. de, *Obras completas,* edición de Ignacio Iparraguirre, S. I., y Cándido de Dalmases, S. I., Madrid, La Editorial Católica, 1977, pp. 167-290.

[2] James, W., *The Will to Believe,* en James, W., *Writings 1878-1899,* edición de G. E. Myers, Nueva York, Literary Classics of the United States, 1992, pp. 445-704.

[3] James, W., "The Sentiment of Rationality", en James, W., *Writings 1878-1899,* edición de G. E. Myers, Nueva York, Literary Classics of the United States, 1992, p. 953.

[4] James, W., *The Will to Believe,* o. c., p. 464.

[5] James, W., *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals,* en James, W., *Writings 1878-1899,* edición de G. E. Myers, Nueva York, Literary Classics of the United States, 1992, pp. 817.

[6] *Ib.*

[7] Se considere esta extraordinaria frase de Ignacio, con variantes de autor: "Y en las oraciones del Padre no podía adaptarme, ni sentía *querer* hallar devoción" (Loyola, I. de, "2 febr. 1544-27 febr. 1545", en *Diario espiritual,* en Loyola, I. de, *Obras completas,* edición de Ignacio Iparraguirre, S. I., y Cándido de Dalmases, S. I., Madrid: La Editorial Católica, 1977, p. 369, § 102). El curador del texto, Ignacio Iparraguirre, S. I., anota seguidamente: "Escribió primero 'voluntad'. Tachó esta palabra y escribió a continuación 'volición para'. Volvió a tachar y escribió encima 'querer'". Considérese también esta acotación del P. Ribadeneira, cronista del santo: "Una mañana no podía [hallar en Dios lo que deseaba] y tornó a dormir un poco y halló" (*Ib.,* p. 369, nota 177 bis).

[8] Es interesante la anotación ignaciana, puesta como título, sobre la "Contemplación para alcanzar amor" (Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 230).

1.3. Regresar a la voluntad (para la acción)

En realidad el círculo que parece crearse en William James entre un pensamiento generador de voliciones, y éstas como determinantes el pensamiento, se sana si consideramos el desarrollo argumental constituido por las siguientes afirmaciones: "The willing department of our nature, in short, dominates both the conceiving department and the feeling department; or, in plainer English, perception and thinking are only there for behavior's sake"[9] (nótese cómo el punto central del pensamiento, constituido por la voluntad y asignado a su consolidación, modificado por ende y modificador, sirve para el sucesivo enlace con el acto). "Action seems to follow feeling, but really action and feeling go together; and by regulating the action, which is under the more direct control of the will, we can indirectly regulate the feeling, which is not"[10].

No existe por tanto ningún género de pensamiento que no sea "actuado". La voluntad establece el tipo de creencias que han de mover, por una determinación razonada de las mismas (véase punto 1.2), a la acción inevitablemente correcta. ¿Qué es lo correcto para James? Se mide por el estado de sosiego, satisfacción y bienestar subordinados a su acción. La racionalidad se precisa así como capacidad natural, inherente a la tendencia innata, de interferir en lo real para alcanzar un estado de felicidad.

Por medio del razonamiento entrevisto (desear que algo sea, proponerlo terminantemente a la razón, asumirlo como guía de conducta), James realiza el progreso escalonado que Ignacio había formalizado en los correspondientes cuatro pasos de ejercicios espirituales.

1.4. Entrenamiento

Quedan por determinar en este punto todos los minuciosos pasajes de la gimnasia mental establecida por Ignacio, y seguida indefectiblemente, como veremos, por su moderno emulador. Confiamos al correspondiente apartado (determinación de las respectivas rutinas, medios, etc.) la comprobación de la identidad subyacente.

2. Buscar la voluntad o formular lo que quiero ("believe what we desire")

2.1. Los actos de la voluntad afectando...

En el pasaje ignaciano que se ofrece a continuación encontramos una emblemática figuración del esfuerzo modificador de la voluntad, un hacerse plasmar –mediante el ejercicio imaginativo, la gimnasia de todos los sentidos– por lo que se quiere obtener.

> La 4.ª: entrar en la contemplación quándo de rodillas, quándo prostrado en tierra, quándo asentado, quándo supino rostro arriba, quando en pie, andando siempre a *buscar lo que*

9 James, W., *The Will to Believe,* o. c., p. 542.

10 James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 826.

quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si prostrado, asimismo, etc.; la segunda, en *el puncto en el que hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga*[11]. Porque como acaesce que en la primera semana unos son más tardos *para hallar lo que buscan*, es a saber, contrición, dolor, lágrimas por sus pecados […][12].
El segundo [preámbulo] es demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo. La demanda ha de ser según subiecta materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección demandar gozo con Christo gozoso, si es de passión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado. Aquí será demandar vergüenza y confussión de mí mismo […][13].
El segundo es demandar lo que quiero: será aquí pedir crescido y intenso dolor y lágrimas por mis pecados[14].
El segundo [preámbulo], demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados[15].
La sexta: no querer pensar en cosas de placer ni alegría, como de gloria, de resurrección etc.; porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados impide cualquier consideración de gozo y alegría; mas tener delante de mí quererme doler y sentir pena […][16].
Informarse acerca de las agitaciones y pensamientos que los ejercicios provocan en el alma[17].
Y la séptima será que tanto se debe guardar de tener obscuridad y claridad, usar de buenos temporales o diversos, quanto sintiere que le puede aprovechar y ayudar para hallar lo que desea la persona que se exercita[18].

Se trata, en definitiva, de impulsar los afectos de uno en la dirección que se quiera: "to act on every resolution you make, and on every emotional prompting you may experience in the direction of the abits you aspire to gain"[19]. Hay que procurarse las afecciones que puedan mover correctamente la voluntad. Partiendo del Presupuesto[20] y del Principio y fundamento[21], que son los axiomas en los que basarse para "affectar" correctamente nuestra voluntad, o sea encontrar las mociones necesarias para llevarlos a la práctica –"actuarlos", según la terminología de James– según conviene, el instructor ignaciano llegará a una conformidad perfecta con la voluntad de Dios, después de haber abandonado –"acabado con", se dice en otro punto ejemplar– la propia y anteriormente viciada: "Al que rescibe los exercicios, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad"[22]. Dicha voluntad, que para James consistirá sencillamente en la reformada, se la ofrece expresamente en un ejercicio de renuncia a "su propia sensualidad y con-

[11] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 76. Las cursivas son nuestras a menos que se indique lo contrario.
[12] *Ib.,* § 4.
[13] *Ib.,* § 48.
[14] *Ib.,* § 55.
[15] *Ib.,* § 65.
[16] *Ib.,* § 78.
[17] *Ib.,* § 17.
[18] *Ib.,* § 130.
[19] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 753.
[20] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 22.
[21] *Ib.,* § 23.
[22] *Ib.,* § 4.

tra su amor carnal y mundano"[23], pidiendo en el momento apropiado (concretamente, "en el primer tiempo […], después de comer"), "lo que el hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse quántas veces ha caído en aquél pecado natural o defecto, y para se emendar adelante"[24]. Dejando a un lado intervenciones externas se juzga "más conveniente y mucho mejor […], buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima devota […] disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante" [25].

Lo que se quiere evidentemente es "disponer" al ejercitante (sólo inducir el contacto, no mover la voluntad de la persona), de manera que todo el aparejo previsto –imaginación o visiones, recursos auditivos, memoria, posturas corporales inclusive– surta el efecto adecuado.

En otras palabras: una vez establecido lo correcto (lo que se quiere), de forma podríamos decir cerebral, hacer que la inteligencia emocional "lo sienta", se apropie de ello hasta manifestar con una adhesión espontánea la respuesta reiteradamente provocada[26].

De aquí las "mociones spirituales en su ánima, assí como consolaciones o dessolaciones"[27], expresiones como "agitado de varios espíritus"; "si por ventura la tal ánima está affectada o inclinada desordenadamente, muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, *para venir al contrario de lo que está mal affectada*"[28] (ya veremos la concomitante dialéctica jamesiana entre inhibiciones e impulsos, o inclusive el concepto de "tentación", en una dinámica cercana a la de Ignacio).

Muy importante también la repetición de la práctica:

> Después de la oración preparatoria y dos preámbulos, será repetir el primero y segundo ejercicio, notando y haciendo pausa en los punctos que he *sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento* spiritual[29].
> Cuarto exercicio es resumiendo este mismo tercero[30].

También James ofrece la siguiente máxima: "Never suffer an exception to occur till the new habit is securely rooted in your life"[31]. La recomendación se inserta en el discurso de generar hábitos como tarea fundamental en todo proceso educativo; y esto comporta "*to make our nervous system our ally instead of our enemy*. It is to fund and capitalyze our acquisitions, and live at ease upon the interest of the fund. *For this*

[23] *Ib.,* § 97.
[24] *Ib.,* § 25.
[25] *Ib.,* § 15.
[26] Se notará cómo las diversas fases del recorrido ignacio-jamesiano (imponer con un acto voluntario creencias y comportamientos, llegando a un conjunto de hábitos bien radicados), en realidad se funden y mezclan constantemente (¿es la voluntad que mueve afectando, o las afecciones que plasman y modifican la voluntad?), repitiendo ese círculo vicioso del pensamiento clave de la voluntad (establezco cerebralmente lo que quiero, lo impongo con un acto voluntarioso), o estrictamente determinado por la misma, que ya hemos podido comprobar.
[27] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 6.
[28] *Ib.,* § 16.
[29] *Ib.,* § 62.
[30] *Ib.,* § 64.
[31] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 752.

we must make automatic and habitual, as early as possible, as many useful actions as we can, and as carefully guard against the growing into ways that are likely to be disadvantageous"[32].

Nótese que la cursiva autorial subraya los puntos capitales de un razonamiento colmado de referencias a obras sobre "the moral habit" y sus peculiaridades, entre las cuales vale la pena apreciar la que aparece en esta cita:

> The peculiarity of the moral habit, contra-distinguishing from the intellectual acquisitions, is the presence of two hostil powers, one to be gradually raised into the ascendant over the other. It is necessary, above all things, in such a situation, never to lose a battle. Every gain on the wrong side undoes the effect of many conquests on the right. The essential precaution, therefore, is, so to regulate the two opposing powers that the one may have a series of uninterrupted successes, until repetition has fortified it to such a degree as to enable it to cope with the opposition, under any circumstances. This is the theoretically best career of mental progress[33].

Veremos sucesivamente, en el apartado correspondiente a las prácticas rutinarias[34], cómo la "acumulación" de acciones exitosas deviene para los dos autores la clave del progreso anímico-moral; esto ha de producirse hasta que, anota James, no se verifique más la "tentación" (*temptation*) de romper el hábito.

Al progreso de tipo acumulativo responde, según una conexión subrayada por ambos autores, el factor esencial de la *atención*; se note:

> Dixe resumiendo, porque el entendimiento sin divagar discurra assiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas en los exercicios passados, y haciendo lo mismo tres coloquios [retroalimentación, para fijar los hábitos[35]][36].
> Después de la oración preparatoria y de los tres preámbulos se hará la repetición del primero y segundo exercicio, notando siempre algunas partes más principales, donde haya sentido la persona más conoscimiento, consolación o desolación, haciendo asimismo un coloquio al fin y un Pater noster[37].
> […] hacer a la mañana una contemplación, y otra a la hora de missa, y otra antes de comer, y sobre ellas una repetición a la hora de vísperas […][38].

[32] *Ib.*, p. 751, cursiva del autor.

[33] Bain, A., *The Emotions and the Will,* 3.ª ed., Londres, Longmans, Green and Co., 1875, pp. 440-441, citado por James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., pp. 753-757. Para un examen detallado sobre el vínculo entre nuestros autores y los exponentes –entre ellos A. Bain– de la corriente religioso-psicológica conocida como *mind-cure* o *New Thought*, véase Crespo Jaramillo, E. y Di Patre P., "Mind-cure, between Ignatius of Loyola and William James", de próxima publicación.

[34] Cfr. por ejemplo el siguiente consejo: "*Keep the faculty of effort alive in you by a little gratuitous exercise every day*" (James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 756, cursiva del autor).

[35] Nótese también: "Primero: pensamientos, alzado el entendimiento arriba. 74 [...] cuando me despertare, no dando lugar a unos pensamientos ni a otros[...]" (Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 73-74).

[36] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 64.

[37] *Ib.,* § 118.

[38] *Ib.,* § 129.

"Voluntary attention cannot be continuously sustained", afirma James en el capítulo XI (Attention) de *Talks to Teachers*[39]. "Then the processes of volitional recall must be repeated once more" [40]. Existen por lo demás, anota seguidamente James, "certain external methods, which every teacher knows, of voluntarily arousing the attention from time to time and keeping it upon the subject. Mr. Fitch has a lecture on the art of securing attention, and he briefly passes these methods in review: the posture must be changed; places can be changed" [41]: recursos que recuerdan de cerca los movimientos circunstanciales de Ignacio: "La tercera: un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzado el entendimiento arriba"[42]; "[…] después de acabado el ejercicio, por espacio de un quarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación"[43]. Nótense coincidencias tan sutiles y puntuales como la siguiente:

> Primeramente se haga el equivalente de la 2ª addición de la 2ª semana, es a saber, antes de entrar en la oración repose un poco el spíritu asentándose o paseándose, como mejor le parescerá, considerando *a dónde voy y a qué*[44].

> What is the attentive process, psychologically considered? Attention to an object is what takes place whenever that object is what takes place whenever that object most completely occupies the mind […]. We may endeed not 'see' it till someone points it out. But if so, how does he point it out? By his finger, and by describing its appearance, by creating a premonitory image of *where* to look, and *what* to expect to see[45].

Paralelos ciertamente significativos, aptos para evidenciar sugestiones cuyo carácter colateral no le quita importancia a la identidad de la tesis:

> In this process the incoming impression is the newer element; the ideas which reinforce and sustain it are amongst the older possession of the mind[46].

Aquí naturalmente es donde juega un papel importante la memoria, el complejo de reminiscencias, la evocación de hechos y pensamientos, propósitos, etc. A esta operación de hacer memoria Ignacio dedicará importantes pasajes, con una imponencia, incluso léxica, digna de mención.

> El primer puncto será traer la memoria sobre el primer pecado, que fue de los ángeles, y luego sobre el mismo el entendimiento discurriendo, luego la voluntad, queriendo todo esto memorar y entender por más me avergonzar y confundir[47].

---

[39] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 771.
[40] *Ib.*
[41] *Ib.,* p. 775.
[42] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 75.
[43] *Ib.,* § 77.
[44] *Ib.,* § 239, cursiva nuestra.
[45] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 774, cursiva del autor.
[46] *Ib.,* p. 775.
[47] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 50.

> El segundo: hacer otro tanto, es a saber, traer las tres potencias sobre el pecado de Adán y Eva, trayendo a la memoria, cómo por el tal pecado hicieron tanto tiempo penitencia[48].
> Digo hacer otro tanto sobre el tercer pecado particular, trayendo a la memoria la gravedad y malicia [...][49].
> Haciendo un coloquio a Christo nuestro Señor, traer a la memoria las ánimas [...][50].
> [...] trayendo más en memoria la muerte, el juicio[51].
> El primer puncto es el processo de los pecados: es a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo [...][52].
> [...] primero discurriendo, o trayendo a la memoria; después imaginando [...][53].

Importante es aquí la secuencia, ejemplificada por el siguiente pasaje:

> El primer coloquio a Nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la primera, para que sienta interno conoscimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos, la segunda para que sienta el dessorden de mis operaciones, para que, aborresciendo, me enmiende y me ordene; la tercera para pedir conoscimiento del mundo, para que aborresciendo aparte de mí las cosas mundanas[54].

Pedir gracia y discurrir imaginando están dirigidos al único objetivo de sentir lo que quiero, imponer a mi ánima el estado deseable en vista de un cambio sustancial. Cfr. James: "The prescription is that *the subject must be made to show new aspect of itself; to prompt new questions, in a word, to change*"[55]. El psicólogo se pregunta si "all mental progress must result from a series of adaptive changes, in the sense already defined of that word. We know what a vast part of our mental furniture consists of purely remembered, not reasoned, experience. The entire field of our habits and associations by contiguity belongs here"[56]. Y termina citando a Spencer para enunciar esta "ley fundamental de la inteligencia": "The cohesion between psychical states is proportionate to the frequency with which the relation between the answering external phenomena has been repeated in experience"[57].

En ulteriores apartados de los *Exercicios* ignacianos habrá otra serie funcional: la de ver, oír, etc.: en una palabra, traer los cinco sentidos en lugar de reminiscencias, y un involucramiento emotivo al lado de la meditación por imágenes. Lo veremos mejor en el sondeo del cuarto punto, el que se refiere al entrenamiento propiamente dicho. Regresemos ahora al aspecto esencial de la atención: fijación de estados tras introspección focalizada. James le asignará páginas sucesivas del tema destinado a los docentes, hablando de un asociacionismo también presente en Ignacio. Pero será bien detenerse primero en otras equivalencias de este tipo:

---

[48] *Ib.,* § 51.
[49] *Ib.,* § 52.
[50] *Ib.,* § 71.
[51] *Ib.,* § 78.
[52] *Ib.,* § 56.
[53] *Ib.,* § 52-53.
[54] *Ib.,* § 63.
[55] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 773, cursiva del autor.
[56] James, W., *The Will to Believe,* o. c., p. 640.
[57] *Ib.*

> The genius of the interesting teacher consists in sympathetic divination of the sort of material with which the pupil's mind is likely to be already spontaneously engaged, and in the ingenuity which discovers paths of connection from that material to the matters to be newly learned[58].

¿Cómo no pensar en *Exercicios*, § 2 (segunda annotación)?:

> La segunda es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los punctos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propria, quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina; es de más gusto y fructo spiritual, que si el que da los exercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia, porque no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente[59].

> No impression without expression –subraya James en *Talks to Teachers*– then –that is the first pedagogic fruit of our evolutionary conception of the mind as something instrumental to adaptive behavior. But a word may be said in continuation. The expression itself comes back to us, as I intimated a moment ago, in the form of a still farther impression –the impression, namely, of what we have done. We thus receive sensible news of our behavior and its results. We hear the words we have spoken, feel our own blow as we give it, or read in the bystander's eyes the success or failure of our conduct[60].

Al entrenamiento ignaciano se corresponden puntualmente, como veremos, los métodos jamesianos de caracterización tópica, determinados por el ejercicio de ojos, oídos, manos, y con lo concreto que declara esta interesante anotación:

> If the topic be highly abstract, shows its nature by concrete examples, if it be unfamiliar, trace same point of analogy in it with the known; if it be inhuman, make it figure as part *of a story*; if it be difficult, couple its acquisitions with some prospect of personal gain[61].

El primer preámbulo es la historia […] anota Ignacio en § 219 y, casi con las mismas palabras, en un sinnúmero de pasajes análogos.

Llegamos con esto al término subsiguiente, el importantísimo punto del discernimiento. Ya logrado el estado que se desea, una representación emotivamente deseable de la meta prevista, queda por determinar racionalmente (a fin de lograr la suficiente capacidad decisional) el objeto conductual bajo examen.

---

[58] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 775.

[59] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 2.

[60] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 734-735.

[61] *Ib.,* p. 777. Se confronte aquí *Exercicios*, o. c., § 56: "El primer puncto es el processo de los pecados, es a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo; para lo cual aprovechan tres cosas: la primera, mirar el lugar y la casa donde he habitado; la segunda, la conversación que he tenido con otros; la tercera, el officio en que he vivido".

3. Considerar el objeto (discernir lo que deseo)

3.1. Meditar la elección

El discernimiento es parte integrante e indispensable de la disciplina psíquica. Así lo declara Ignacio de Loyola:

> La primera annotación es que, por este nombre, exercicios spirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar […], y de otras spirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son exercicios corporales, por la mesma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman exercicios spirituales[62].

Meditar la racionalidad del presupuesto, hasta generar el convencimiento suficiente para que la voluntad lo lleve a la práctica tanto con la modificación conjunta de hábitos y afecciones, como a resultas de sus interferencias recíprocas. Es también la modalidad –basada en los mismos pasajes- recomendada por James. Se vea por ejemplo el mecanismo de controlar los impulsos mediante una oportuna rectificación conductual: "Action seems to follow feeling, but really action and feeling go together; and by regulating the action, which is under the more direct control of the will, we can indirectly regulate the feeling, which is not"[63]. Y sobre la fijación de los hábitos: "Accumulate all the possible circumstances which shall reinforce the right motives; put yourselves assiduously in conditions that encourage the new way; make engagements incompatible with the old; take a public pledge, if the case allows; in short, envelope your resolution with every aid you know"[64].

Esta es la vía de la salud, la gimnasia para alcanzar una correcta realización anímico-espiritual . "The capacity of the strenuous mood lies so deep down among our natural human possibilities that even if there were no metaphysical or traditional grounds for believing in a God, men would postulate one simply as a pretext for living hard, and getting out of the game of existence its keenest possibilities of zest [...]. Every sort of energy and endurance, of courage and capacity for handling life's evils, is set free in those who have religious faith" .

Basta con establecer nuevos puntos de referencia en nuestras vidas, para obtener una psicofisiología totalmente modificada. "But turn the highest order of the minds, and what a change!" .

En "The Moral Philosopher and the Moral Life" James bosqueja el perfil de quien, habiendo establecido como paradigma fundamental una concepción metafísica, se forja con esa base un sistema de vida esforzado, heroico: "The strenuous mood [...] makes us quite indifferent to present ill, if only the greater ideal be attained"[65]. Es la

[62] Loyola, I. de, *Ejercicios espirituales*, o. c., § 1.

[63] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 826.

[64] James, W., *Psychology: Briefer Course,* en James, W., *Writings 1878-1899,* Nueva York, Literary Classics of the United States, 1992, pp. 146-147.

[65] *Ib.,* p. 615.

idea que guía al monje descrito en la obra *The Practice of the Presence of God, the Best Rule of a Holy Life, by Brother Lawrence* [...] , ampliamente citada por James: "I shall never do otherwise if You leave me to myself", reza el protagonista de este diálogo con Dios; "it is You who must hinder my falling, and mend what is amiss"[66]. Se trata de la voluntad superior que, ya postulada por Ignacio como referente de su vida, tendrá que otorgar la "determinación" de cambiar la propia.

> Tercero: pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita [...], discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su sanctísima y beneplácita voluntad.

Con la consiguiente declaración enfática: "que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada [...] ".

Leamos acerca del fundamento las propias palabras de Ignacio:

> PRINCIPIO Y FUNDAMENTO
> El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado […]. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza […]; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.

El primer axioma ignaciano le sigue al presupuesto de los "Exercicios spirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea". Representa, como se puede ver muy claramente, el ideal ascético tan admirado por James; y hasta aquí no puede haber sorpresas. Lo raro sobreviene cuando, al analizar los métodos propiamente jamesianos, se los descubre en total consonancia con los de Ignacio, hasta lograr una superposición total. Consideremos por lo pronto la caracterización de los fundamentos científicos por obra de James: "To believe that the cause of everything is to be found in its antecedents is the starting-point, the initial postulate, not the goal and consummation, of science"[67]. Esto asimila la ciencia a cualquier complejo religioso, como evidencia también el siguiente aserto: "The belief creates its verification. The thought becomes literally father to the fact, as the wish was father to the thought"[68].

El autor llega a declarar que cualquier teoría o complejo mental, ya sea de naturaleza ideológica o científica, no solo se encuentra caracterizado por el deseo que motivó su búsqueda, sino que culmina en la soluciones esperadas.

> Yet if anyone should thereupon assume that intellectual insight is what remains after wish and will and sentimental preference have taking wing, or that pure reason is what then settles our opinions, he would fly quite as directly in the teeth of the facts.

[66] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., pp. 838-839.
[67] James, W., *The Will to Believe,* o. c., p. 631.
[68] *Ib.,* p. 533.

> Pretend what we may, the whole man within us is at work when we form our philosophical opinions. Intellect, will, taste, and passion co-operate just as they do in practical affairs.

De hecho, exclama James, se me antoja inverosímil que algunos piensen lo contrario.

> It is almost incredible that man who are themselves working philosophers should pretend that any philosophy can be, or ever is been, constructed without the help of personal preference, belief, or divination.

Es evidente la sistematicidad con que el autor procede a homologar la producción científica a los complejos espirituales. En primer lugar, hay identidad de móviles: el deseo, como hemos visto, la pasión y el interés se dirigen en ambos casos a legitimar sus propios objetos. "The belief creates its verification". Siendo así, y a falta de otras pruebas, el hombre de fe tiene el mismo derecho a creer lo que guste no solo en base a una plausibilidad análoga, sino con idénticas probabilidades de éxito. "Wherever the facts to be formulated contain such a contribution, we may logically, legitimately, and inexpugnably believe what we desire [...]. The thought becomes literally father to the fact, as the wish was father to the thought" . El mismo autor apostilla en nota: "If, however, free acts be possible, a faith in their possibility, by augmenting the moral energy which gives them birth, will increase their frequency in a given individual"[69].

¿Qué es, en suma, lo que caracteriza la ciencia con respecto a la fe? Absolutamente nada, considerado que esta última "means belief in something concerning which doubt is still theoretically possible; and as a test of belief is willingness to act, one may say that faith is the readiness to act in a cause the prosperous issue of which certified to us in advance"[70].

La identidad de móviles es sufragada por una semiótica vinculante. Observando en los dominios considerados los respectivos signos de acreditación, se puede hallar una coincidencia perfecta. La satisfacción inherente al logro se precisa internamente como un estado de quietud, de paz y sosiego terminantes: "A strong feeling of ease, peace, rest, is one of them"[71]. Estas son, al decir de James, las "marcas" distintivas de la racionalidad, su posesión objetivada. En toda la primera parte del "Sentimiento de racionalidad" James subraya el motivo en cuestión, para asegurar luego que "the peace of rationality may be sought through ecstasy when logic fails"[72].

De ahí que se pueda vislumbrar con mucha facilidad la conexión subyacente a la identidad considerada. Ese sentimiento de satisfacción y paz, anejo a la racionalidad como ingrediente común de la analogía científica y rutinas de tipo ascético, lo proporciona en ambos casos la familiaridad que engendra el hábito. Se confronte el siguiente pasaje:

> Philosophers long ago observed the remarkable fact the mere familiarity with things is able to produce a feeling of their rationality […]. The daily contemplation of phenomena juxta-

[69] *Id*.
[70] *Ib.,* p. 524.
[71] *Ib.,* p. 504.
[72] James, W., "The Sentiment of Rationality", o. c., p. 983.

> posed in a certain order begets an acceptance of their connection, as absolute as the repose engendered by theoretic insight into their coherence […]. Custom […] is thus the source of whatever rationality the thing may gain in our thought.

Como anota G. Papini, en línea con el genuino pensamiento de James: "La fede può sorgere dall'azione e produrre dell'azione che, formando delle abitudini, ne crea delle nuove e modifica le antiche"[73].

Esto nos lleva directamente al tercer parámetro evaluativo de la racionalidad: su aptitud para la acción. También esta señal emparienta la ciencia "verificable" con una religión simplemente asumida, autoimpuesta.

> In short: if I am born with such a superior general reaction to evidence that I can guess right and act accordingly, and gain all that comes of right action, while my less gifted neighbor (paralyzed by his scruples and waiting for more evidence which he dares not anticipate, much as he longs to) still stands shivering on the brink, by what law shall I be forbidden to reap the advantages of my superior native sensitive-ness?.

"Believe, and you shall be right; for you shall save yourself; doubt, and you shall again be right, for you shall perish. The only difference is that believe is greatly to your advantage"[74], remata James su razonamiento. Todo, sistema sensorial y pensamiento, existe solo en vista de la conducta. "The sensory impression exists only for the sake of awaking the central process of reflection, and the central process of reflection exists only for the sake of calling forth the final act"[75]. Ningún pensamiento es completo hasta que haya sido "actuado" de alguna forma.

> The results of the action corroborate or refute the idea from which it flowed. So there: the verification of the theory which you may hold as to the objectively moral character of the world can consist only in this, that if you proceed to act upon your theory it will be reversed by nothing that later turns up as your action's fruit; it will harmonize so well with the entire drift of experience that the later will, as it were, adopt it.

A partir de Loyola, se crea en la literatura mística toda una línea de comprobación doctrinal basada en los "efectos"[76]. Si estos son "buenos", es decir, se registra en el alma esa mejoría que garantiza la armonización de hechos y palabras –o ideas–, si los pensamientos generan acciones del mismo tenor, entonces las visiones que las han inspirado "son de Dios"; de lo contrario, vienen de un mal espíritu. Cfr. en la autobiografía teresiana el capítulo 25, y en especial las secciones 10-15: "Cuando es demo-

[73] Papini, G., *Pragmatismo,* Turín, Utet, 1970, p. 449.

[74] *Ib.,* p. 529.

[75] *Ib.,* p. 542.

[76] O "señales", en la terminología técnica. Cfr. n. 10. la siguiente anotación de Ignacio, extraída de las *Cartas*, es potentemente aclaradora: "Como es señal que el espíritu sea bueno si induce a la observancia y amor de todo lo que el hombre es obligado por servicio de Dios nuestro Señor, así el espíritu parece malo que índice a lo contrario […], y es cierto que, cuando uno no se siente bien de una cosa, suele en la observancia de ella no ser muy diligente y cumplido" (Loyola, I. de, *Cartas e instrucciones,* o. c., p. 769).

nio, no solo deja buenos efectos, mas déjalos malos"[77]. Sería útil también confrontar uno de estos pasajes con un extenso fragmento jamesiano:

> Pues estando en esta gran fatiga (aún entonces no había comenzado a tener ninguna visión), solas estas palabras bastaban para quitármela y quietarme del todo: "No hayas miedo, hija, que yo soy y no te desampararé; no temas". Paréceme a mí, según estaba, que era menester muchas horas para persuadirme a que me sosegase y que no bastara nadie. Heme aquí, con solas estas palabras sosegada, con fortaleza, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios. ¡Oh qué buen Dios! Oh qué buen Señor y qué poderoso! No solo da consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!
>
> But suppose that, of the contrary, the emotions of fear and mistrust preponderate; or suppose that, having just read the "Ethics of Believe", I feel it would be sinful to act upon an assumption unverified by previous experience; why, then I shall hesitate so long that at last, exhausted and trembling, and launching myself in a moment of despair, I miss my foothold and roll into the abyss. In this case (and it is one of an immense class) the part of wisdom clearly is to believe what one desires; for the belief is one of the indispensable preliminary conditions of the realization of its object. There are the cases where faith creates its own verification. Believe, and you shall be right, for you shall save yourself; doubt, and you shall again be right, for you shall perish. The only difference is that to believe is greatly to your advantage. The future movements of the stars or the facts of the facts of the past history are determined now once for all, whether I like them or not […]. But in every fact into which there enters an element of personal contribution on my part, as soon as this personal contribution demands a certain degree of subjective energy which, in is turn, calls for a certain amount of faith in the result –so that, after all, the future fact is conditioned by my present faith in it–, how trebly asinine would it be for me to deny myself the use of the subjective method, the method of belief based on desire!

Basta cambiar nuestro orden de ideas, y "what a change!"

Energía subjetiva, externa resistividad, acuerdo interactuado por modificaciones recíprocas son los pasos de un procedimiento ignaciano-jamesiano que culmina en la mecánica del acierto decisional, asimilable a una reprogramación genética. En el vértice de este constructivismo bidireccional (una voluntad plasmada por la ergonomía que opera), hallaremos el evento como respuesta externa a las modificaciones del sujeto, y su retorno positivo a la conciencia en cuanto fijación de hábitos individuales.

4. Regresar a la voluntad (para la *acción*)

4.1. Voluntad: ¿partida o retorno?

Ya hablamos en la primera parte del artículo acerca de las señales exteriores, que se acompañan siempre –o a lo menos en los dos autores considerados– al sentimiento subjetivo de "paz, sencillez, racionalidad satisfecha". Estas señales, también presentes

[77] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida,* edición de Dámaso Chicharro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1979, cap. 25, § 10, p. 312.

en la literatura mística de marca ignaciana , podrían clasificarse a su vez como objetivas y subjetivas. En la vertiente objetiva, escuchemos una vez más estas palabras de James :

> The results of the action corroborate or refute the idea verification the idea from which it flowed [...]. If this be an objectively moral universe, all acts that I make on that assumption, all expectations that I ground on it, will tend more and more completely to interdigitate with the phenomena already existing. $M + x$ will be in accord; and the more I live, and the more the fruits of my activity come to light, the more satisfactory the consensus will grow .

En la otra vertiente de la subjetividad la prueba del fenómeno se coloca como hemos visto en la disponibilidad a la acción, y esto lleva a su vez a una decisión acertada: "as a test of belief is willingness to act, one may say that faith is the readiness to act in a cause the prosperous issue of which certified to us in advance"[78]. Si una idea ocupa la mente, buscará de inmediato su válvula de escape, que es la acción; y la prontitud en asumirla dependerá del grado de persuasión en su éxito. De aquí lo acertado de la elección, en un regreso a la sensibilidad establecida por decreto decisional, y por ende fruto de meditación previa:

> The pleasures and benefits, moreover, with certain parts of the environment yield, and the pains and hurts which other parts inflict, determine the direction of our interests and our attention, and so decide at which points the accumulation of mental experiences shall begin .

El método de sopesar, en la eventualidad de una elección, "lo que uno siente" al respecto, saboreando de antemano lo que se experimentaría con la opción por escoger, es exquisitamente ignaciano. Se recomienda en varias partes y representa el equivalente "razonado", con facultad anticipadora, de cuanto se produce en la voluntad a instancias de la acumulación emotiva. Véase en concreto lo que pasa en el caso de una elección tomada con mirada "retrospectiva" y desde una óptica externa al individuo:

> El segundo modo para hacer sana y buena elección […].
> 1.ª REGLA. La primera es que aquel amor que me mueve y me hace elegir la regla que entonces [el día del juicio] querría haber tenido, tomarla agora, porque entonces me halle con entero placer y gozo .

El adverbio temporal ('entonces') indica un nivel de discernimiento superior, como Ignacio recomienda siempre en el caso de un proceso evaluativo. Para decirlo con James, "the thought becomes litteraly father to the fact, as the wish was father to de thought"[79]. A fin de verificar plenamente este retorno al pensamiento (objeto de nuestros últimos apartados) como inspirador del hecho en cuanto a su vez motivado por el interés, o deseo, consideremos en las charlas jamesianas a los docentes la fuente y el carácter, conjuntamente con la calidad, de toda elección.

> Our volition habits depend then, first, on what the stock of ideas is which we have; and second, on the habitual coupling of the several ideas with action or inaction respectively […].

[78] *Ib.,* p. 524.
[79] JAMES, W., *The Will to Believe,* o. c., p. 533.

> The problem is, you see, to find the right idea or conception once is found. This search for the right conception may take days or weeks […]. Once brought, however, in this way to de centre of the field of consciousness, and held there, the reasonable idea will exert these effects inevitably; for the laws of connection between our consciousness and our nervous system provide for the action then taking place. Our moral effort, properly so called, terminates in our holding fast to the appropriate idea. If, then, you are asked, "In what does a moral act consist when reduced to its simplest and most elementary form?" you can make only one reply. You can say that it consists in the effort of attention by which we hold fast to an idea […]. To think, in short, is the secret of will, just as it is the secret of memory. This comes out very clearly in the kind of excuse which we most frequently hear from persons who find themselves confronted by the sinfulness or harmfulness of some part of their behavior. "I never thought", they say. "I never thought how mean the action was, I never thought of these abominable consequences". And what do we retort when they say this? We say: "Why didn't you think? What were you there for but to think?". And we read them a moral lection on their irreflectiveness.
> In action as in reasoning, then, the great thing is the quest of the right conception.

En James como en Ignacio, el justo discernimiento hará surgir, junto con la voluntad correcta, también la acción ejemplar. Recordemos que no hay pensamiento sin actuar, y que "there is no more contemptible type of human character than that of the nerveless sentimentalist and dreamer, who spends his life in a weltering sea of sensibility, but never does a concrete manly deed"[80].

Y ahora vamos a considerar, en una secuencia significativa de los *Exercicios*, el recorrido ignaciano para "pedir lo mismo".

> ADDICIONES PARA MEJOR HACER LOS EXERCICIOS Y PARA MEJOR HALLAR LO QUE DESEA
> 1.ª ADDICIÓN. La primera addición es, después de acostado, ya que me quiera dormir, por espacio de un Avemaría, pensar a la hora que me tengo que levantar, y a qué, resumiendo el exercicio que tengo de hacer.
> 2.ª ADDICIÓN. La segunda: quando me despertare, *no dando lugar a unos pensamientos ni otros*, advertir luego a lo que voy a contemplar en el primer exercicio de la media noche, trayéndome en confusión de mis tantos pecados, poniéndome exemplos, así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes; asimismo en el segundo exercicio haciéndome pecador grande y encadenado, es a saber, que voy todo como en cadenas a parescer delante del sumo juez eterno […]; y con estos pensamientos vestirme, o con otros, según subiecta materia.
> 3.ª ADDICIÓN. La tercera: un paso o dos donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie por espacio de un Pater Noster, *alzado el entendimiento arriba*, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc. […].
> 4.ª ADDICIÓN. La quarta entrar en contemplación quándo de rodillas, quándo prostrado en tierra, quándo supino rostro arriba […], andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante […]; la segunda, en el puncto en el qual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga.

[80] JAMES, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 753.

> 5.ª ADDICIÓN. La quinta. Después de acabado el exercicio, por espacio de un quarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; y si mal, *miraré la causa por donde procede*, y así mirada arrepentirme […].
> 6.ª ADDICIÓN. La sexta: no querer pensar en cosas de placer o alegría […]; porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados impide qualquier consideración de gozo y alegría; mas tener delante de mí *quererme doler y sentir pena*, trayendo más en memoria la muerte, el juicio.
> 7.ª ADDICIÓN. La séptima: privarme de toda claridad para el mismo efecto cerrando ventanas y puertas [...] .

Nótese que la facultad raciocinante no es nunca la primera nota del cuadro: antes viene la afectividad de la historia, el crear en sí, con medios variados, un determinado estado de ánimo. "La persona que medita, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí mismo […]". Esto es conforme al prólogo: "los actos del entendimiento discurriendo, y los de la voluntad afectando". Solo que el discurrir no cobra para Ignacio, a diferencia del uso moderno, el valor semántico de *cogitare*, un pensar intensamente, sino el traer a la memoria lo que pueda impresionar favorablemente, a fin de "hallar lo que se busca, es a saber, contrición, dolor, lágrimas por sus pecados", etc.. Ya que: "no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente". Por eso hay que detenerse de vez en cuando (la reflexión vendrá luego) durante los momentos de más intensa afectividad: "Después de la oración preparatoria y dos preámbulos, será repetir el primero y segundo exercicio, notando y haciendo pausa en los punctos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento spiritual". Con la voluntad afectando, mediante incluso posturas corporales, imaginando y sintiendo, experimentando sensaciones que han de hacerse durables. "El primer tiempo es quando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado"[81]. A veces la voluntad se pide expresamente:

> El primer coloquio a Nuestra Señora, para que me alcance gracia […] para tres cosas: la primera, para que *sienta interno conoscimiento* de mis pecados y aborrescimiento dellos; la segunda para que *sienta el dessorden* de mis operaciones, para que, aborresciendo, me enmiende y me ordene; la tercera *pedir conoscimiento del mundo*, para que aborresciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas .

O más claramente aún: "3.º PUNTO. Tercero. Pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita"[82]. Lo que equivale a decir que *quiero*, o pido, *se me imponga sentir* determinado afecto, u opinar en un determinado sentido (el pasaje precedente sigue así: "[…] discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme a su sanctísima y beneplácita voluntad"); vale decir, pedir *la voluntad de creer* lo que debo, y por tanto quiero y deseo con todas mis fuerzas . Estas peticiones traen siempre, efectivamente, el mismo objeto: "hallar lo que quiero". Lo que se desea sentir en vista de tal o cual acción o propósito.

[81] *Ib.,* § 175.
[82] *Ib.,* § 180.

Pero el esquema en cuestión, aunque predominante , no es el único adoptado por Ignacio . A veces el procedimiento invierte radicalmente sus términos:

> EL PRIMER MODO PARA HACER SANA Y BUENA ELECCIÓN contiene en sí seis punctos.
> El primer puncto es proponer delante la cosa sobre que quiero hacer elección [...].
> Segundo: es menester tener por objeto el fin para que soy criado [...]: y con esto hallarme indiferente sin afección alguna dessordenada, de manera que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta, que a dejarla [...].
> Tercero: pedir a Dios nuestro Señor que quiera mover mi voluntad y poner en mi anima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósito [...].
> Quarto: considerar raciocinando quántos cómmodos o provechos se me siguen con el tener el officio o beneficio propuesto [...]; y, por el contrario, considerar assimismo los incómodos y peligros que hay en el tener [...].
> Quinto: después que así he discurrido y raciocinado a todas partes sobre la cosa propósita, mirar dónde más la razón se inclina, y así según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propósita [...] .

De la misma forma James, acudiendo a la experiencia mística transmitida por *The Christian's Secret of a Happy Life* (Smith, c. 1888): "It is your purpose God looks at, not your feelings about that purpose; and your purpose, or will, is therefore only thing you need attend to"[83]. Enseguida se declara mejor el concepto: "Let your emotions come or let them go, just as God pleases, and make no account of them either way". Mas al margen de estas coincidencias factuales, inevitables (ya que es el mismo autor quien explica aquí, acudiendo a textos probatorios, el tenor de la experiencia mística), lo que importa relevar en este punto es una inversión de términos apta a explicar también las oscilaciones jamesianas. Porque, mientras lo de pedir la voluntad iniciando el *training* representa una característica recurrente del proceso ignaciano, ahora viene primero el raciocinio, la deliberación hecha, podríamos decir, a sangre fría. Luego se produce una interesante sucesión de los dos factores, que se alternan con exactitud (discernimiento, voluntad, de nuevo discernimiento, para concluir con la voluntad o petición análoga: § 183).

Más ejemplarmente aún, en § 50 de los *Ejercicios*:

> El primer puncto será traer la memoria sobre el primer pecado, que fue de los ángeles, y luego sobre el mismo el entendimiento discurriendo, luego la voluntad […]; y así consequenter discurrir más en particular con el entendimiento, y consequenter moviendo más los afectos con la voluntad,

o en § 52: "[…] discurrir con el entendimiento […], y acabar con la voluntad como está dicho".

Acudamos otra vez a James, considerando *passim* lo que viene a continuación:

> To think, in short, is the secret of will, just as it is the secret of memory.
> The thought becomes litteraly father to the fact, as the wish was father to the thought.

[83] SMITH, H. W. *The Christian's Secret of a Happy Life,* Chicago, Fleming H. Revel, c. 1888, citado por JAMES, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 826.

> The willing department of our nature, in short, dominates both the conceiving department and the feeling department; or, in plainer English, perception and thinking are only there for behavior's sake.
> Our volition habits depend then, first, on what the stock of ideas is which we have.
> Custom […] is thus the source of whatever rationality the thing may gain in our thought.

Así que es imposible determinar cuál de los dos viene primero, si el huevo o la gallina. Inevitable, si consideramos el origen conjetural que estamos proponiendo aquí, una derivación neta (más allá de las igualdades autorialmente declaradas) del manual compuesto por Ignacio.

5. Entrenamiento

5.1. Entrenamiento práctico

> Con el cuerpo sano –escribe Ignacio en una de sus cartas– podréis hacer mucho, con él enfermo no sé qué podréis. El cuerpo bueno en gran manera ayuda para hacer mucho mal y mucho bien: mucho mal a los que tienen voluntad depravada y hábitos malos; mucho bien a los que tienen la voluntad toda a N.S. aplicada y en buenos hábitos acostumbrada.

Recordemos que, en el pensamiento jamesiano, la manifestación somática precede a la emoción. Hay que estimular por ende una percepción que favorezca las respuestas somáticas adecuadas (inducir las correspondientes emociones; luego las creencias, finalmente las acciones).

Todo esto dentro de una práctica, cuyos puntos principales son:

— Repetición
— Formación de hábitos
— Voluntad de actuar como quiero (de acuerdo a la nueva sensibilidad instaurada), que será imponerme lo que debo.

Muy importante en el contexto descrito la educación "ojo, mano, oído": véase la sistematicidad del método, suerte de manualidad para el espíritu, por parte de Ignacio:

> El primer puncto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.
> El segundo, oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias [...].
> El tercero: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.
> Gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.
> Tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.

Todo viene después del preámbulo para "demandar lo que quiero", es decir, "pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados"[84]. Se note la secuencia: inducir reflexivamente el sentimiento; reforzarlo con las impresiones sensoriales adecuadas; llevarlo a la práctica preconcebida mediante el ejercicio gradual de la deter-

[84] Loyola, I. de., *Ejercicios espirituales,* o. c., § 65: segundo preámbulo.

minación. Todo aquí, pensamiento y voluntad, coopera con interferencias bien programadas al conseguimiento del fin propuesto/impuesto: en Ignacio, como en James.

Para cargar de afectividad el límite previamente establecido, y poder exclamar con convicción "que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada"[85], no basta una experiencia aislada: se necesitan muchas, reiteradas hasta más no poder. Nos limitaremos a documentar el dato en su procedencia ignaciana. Véase:

> Después de la oración preparatoria y dos preámbulos, será repetir el primero y segundo exercicio, notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual [...].
> [...] Esta repetición de horas, más o menos, siempre entiendo en todas las cuatro semanas; según la edad, disposición y temperatura ayuda a la persona que se exercita, para hacer los cinco exercicios o menos.
> Algunas veces aprovecha, aunque el que se exercita sea recio y dispuesto, el mudarse desde este segundo día hasta el quarto inclusive para mejor hallar lo que desea, tomando sola una contemplación en amaneciendo, y otra a la hora de missa, y repetir sobre ellas a la hora de vísperas, y traer los sentidos antes de la cena.
> El tercero día cómo […], y así consequenter hacer las dos repeticiones y traer los cinco sentidos.
> NOTA. Este exercicio se hará a media noche y después otra vez a la mañana, y se harán dos repeticiones deste mismo a la hora de missa y a la hora de vísperas [...].
> Esta contemplación se hará una vez a la media noche, y otra vez a la mañana, y dos repeticiones sobre ella ala hora de missa y vísperas, y antes de cenar traer sobre ella los cinco sentidos,; en cada uno de estos cinco exercicios proponiendo la sólita oración preparatoria y los tres preámbulos [...].
> [...] repeticiones sobre la primera y segunda contemplación [...].

Etcétera. Hay más de treinta aplicaciones parecidas, que ratifican la importancia de este punto en la dinámica considerada.

El involucramiento afectivo llega a un punto extremo con los experimentos ignacianos del "sentir en carne propia":

> [...] en el segundo exercicio haciéndome pecador grande y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a parescer delante del sumo juez eterno, trayendo en ejemplo cómo los encarcerados y encadenados ya dignos de muerte parescen delante de su juez temporal; y con estos pensamientos vestirme, o con otros, según subiecta materia.

Muy importante en este contexto el cuidado de las posturas corporales:

> La tercera: un paso o dos del lugar donde tengo de contemplar meditar, me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzado el entendimiento arriba [...].
> La quarta: entrar en la contemplación quándo de rodillas, quándo prostrado en tierra quándo supino rostro arriba, quándo asentado, quándo en pie, andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si prostrado, asimismo, etc.; la segunda, en el puncto en el que hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de passar adelante hasta que me satisfaga.

[85] LOYOLA, I. DE., *Ejercicios espirituales,* o. c., § 98.

La quinta: después de acabado el exercicio, por espacio de un quarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación [...] .

En otras partes se recomienda alejarse unos tres pasos del lugar donde se tiene que meditar, y así diciendo. Al mismo capítulo le pertenece la "mudanza" de costumbres: "La tercera: quando la persona que se exercita aún no halla lo que desea, ansí como lágrimas, consolaciones, etc., muchas veces aprovecha hacer mudanza en el comer, en el dormir y en otros modos de hacer penitencia [...]"[86].

Recuérdese cómo, en James, los cambios corporales (favorecidos por determinadas posturas) preceden o inclusive determinan los estados anímicos , por lo cual no habrá que preguntarse acerca del género o especie de emoción adyacentes a la nuestra, sino por los cambios que cada una es capaz de generar en el sujeto. Es notable por lo demás la coincidencia en los recursos adoptados por ambos autores, hasta en detalles nimios, como el siguiente: "[...] si por ventura la tal ánima está affectada e inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal affectada"[87]; "There are only two ways in which it is possible to get rid of anger, worry, fear, despair, or other undesirable affections. One is that an opposite affection should overpoweringly break over us [...]"[88].

La acumulación de las prácticas, de las circunstancias (imposible no pensar en el James de las *Charlas a docentes y estudiantes*) aptas para generar, con el instaurarse de hábitos, determinadas emociones, se suma en el antecesor a manifestaciones carentes de expresividad autónoma, meros vehículos de la emoción entrante. Así en las *Reglas para sentir con la Iglesia* se considera efectivo el método de "alabar", alternativamente –no importa la sinceridad de la expresión primordial– "el oír missa a menudo", "la doctrina positiva y escolástica", "alabar votos de religión, de obediencia, de pobreza", etc., como recurso mecánico para el instaurarse del sentimiento concomitante .

Tanto importa la constancia del estímulo inductor, que Ignacio llega a idear, como se sabe, un ingenioso sistema mnemónico de autochequeo periódico:

SÍGUENSE QUATRO ADDICIONES PARA MÁS PRESTO QUITAR AQUEL PECADO O DEFECTO PARTICULAR.
1.ª addición. La primera addición es que cada vez que el hombre cae en aquel pecado o defecto particular, ponga la mano en el pecho, doliéndose de haber caído; lo que se puede hacer aun delante de muchos, sin que sientan lo que hace.
2.ª La 2.ª: como la primera línea de la *g*= significa el primer examen, y la 2.ª línea el 2.º examen, mira a la noche si hay enmienda de la primera línea a la 2.ª, es a saber, del primer examen al 2.º.
3.ª La 3.ª: conferir el segundo día con el primero,, es a saber, los dos exámines del día presente, con los otros dos exámines del día pasado y mirar si de un día para otro se ha emendado.
4.ª La 4.ª addición: conferir una semana con otra, y mirar si se ha emendado en la semana presente con la primera pasada.
Nota. Es de notar que la primera g grande significa el domingo, la segunda más pequeña el lunes; la terecera, el martes, y ansí consequenter .

[86] *Ib.,* § 89.
[87] *Ib.,* § 16.
[88] James, W., *Talks to Teachers on Psychology,* o. c., p. 196.

Sigue el cuadro. Los *Exercicios* no terminan con ningún concepto o idea general o recapitulación aleccionadora; acaban, simplemente, como empezaron, con un último refuerzo de la actitud idónea al presupuesto, el hecho de "hallarse como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima"[89].

Pesar es cribar, evaluar en qué dirección la voluntad va ganando el seguimiento impuesto por los sentidos: o, en otras palabras, cuánto pesa la voluntad en el proceso de la creencia escogida.

Recibido: 28 de septiembre de 2017
Aceptado: 31 de enero de 2019

[89] *Ib.,* § 179.

Sobre la posibilidad de una teología política hispana. En torno a Miguel de Ulzurrum

On the possibility of a Hispanic political theology. About Miguel de Ulzurrum

CÉSAR LÓPEZ RODRÍGUEZ
Universidad Autónoma de Madrid
cesar.lopezr@estudiante.uam.es

Resumen: El propósito del presente trabajo es emplear la noción de Teología Política articulada por C. Schmitt en torno al concepto específicamente moderno de soberanía, a fin de evaluar el estatuto que, en cuanto a este paradigma, presenta la obra del jurista Miguel de Ulzurrum como dispositivo teórico legitimatorio del poder imperial. Con ello se procura identificar, en perspectiva teórica, el estatuto epocal de dicho poder, y por tanto la especificidad de la proto-modernidad hispana frente al canon europeo moderno, dependiente de la división respecto de aquella también en cuanto a lo político.
Palabras clave: teología política; imperio; soberanía; escatología; poder.

Abstract: This essay uses the concept of Political Theology as it was proposed by C. Schmitt in his studies about the modern concept of sovereignty. This concept enables us to consider the gap between this paradigm and the works of the jurist Miguel de Ulzurrum as mechanism of legitimation of the imperial power. Thus we can identify, from a theoretical viewpoint, the epochal status of this power, and therefore the specificity of Hispanic proto-modernity as opposed to the modern European canon, which depends on the rupture of that in its own normative construction.
Keywords: political theology; empire; sovereignty; eschatology; power.

El propósito del presente trabajo es emplear la noción de Teología Política articulada por C. Schmitt en torno al concepto específicamente moderno de soberanía, a fin de evaluar el estatuto que, en cuanto a este paradigma, presenta la obra del jurista Miguel de Ulzurrum como dispositivo teórico legitimatorio del poder imperial. Con ello se procura identificar, en perspectiva teórica, el estatuto epocal de dicho poder, y por tanto la especificidad de la proto-modernidad hispana frente al canon europeo moderno, dependiente de la división respecto de aquella también en cuanto a lo político. A este fin se propone una introducción formal, caracterizadora de la relación de

la Teología Política con el par inmanencia / trascendencia, así como de la sistemática histórica que la justifica (1). Luego se especifica la lógica histórica del Imperio católico español tal y como tomó cuerpo con Carlos V, referente principal de la intervención del jurista navarro, para identificar así su lugar en dicho *compositum* legitimatorio en una reedición parcial del gibelinismo (2). Tras ello, se expone la propia doctrina de Ulzurrum, tal y como ésta se hace explícita en su obra *Catholicum opus imeriale regiminis mundi*, de 1525 (3). La conclusión articula los momentos previos, a fin de identificar las fallas de la ontología política moderna, esto es, la teología política, y su configuración proto-moderna hispana, a saber, la *ratio* católico-imperial, pues ambas se develan como una onto-teología política, proponiéndose así la necesidad de un distanciamiento crítico respecto de ésta en lo que a nosotros, hoy, concierne (4).

1.

En su respuesta tardía a las objeciones de E. Peterson, C. Schmitt especificó, frente a las pretensiones de aquél, el objeto central de la teología política como el problema de "*la unidad política*, y su presencia o representación"[1]. No obstante, el estatuto de esta primera especificación es todavía abstracto. Pues Schmitt pretende la teología política como una doctrina específicamente moderna, y de ahí la desproporción de Peterson en su acusación, restringida a los materiales que las prácticas cultuales del monoteísmo antiguo proporcionaban. La teología política, en este sentido, depende también del monoteísmo. Pero se presenta como definitoria del estatuto de la unidad política y su representación, sólo en cuanto dicha unidad política sea asimismo específicamente moderna. La teología política, en sentido schmittiano, es entonces privativa de la modernidad. Es ella misma moderna, en tanto que índice y factor de los propios procesos de transformación que esta dimensión epocal comporta. No es sólo un diagnóstico, sino también un síndrome. Por ello su categoría central, como recurso histórico, es la categoría de *secularización*, de donde extracta su ominosa ambivalencia. Pues se presenta como denuncia de la ilegitimidad histórica de lo moderno, pero también como dispositivo re-sacralizador de esas mismas realidades, ya profanas, que refiere. En este sentido se presenta eminentemente, y de forma coherente, como una doctrina de la soberanía, en la medida en que ésta sólo comparece de forma absoluta, exenta de todo límite, cuando no hay instancia prevalente que la delegue, de la que provenga, y en este sentido la coarte. La teología política sólo puede construirse, entonces, tras la muerte de Dios. En cuanto régimen de transferencia de la sustancia de sus atributos a la forma profana del Estado, testimonia esta muerte, pero asimismo la hace suya. Sólo en este sentido se hace inteligible la proposición según la cual "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"[2]. Pero, al tiempo, Schmitt ha caracterizado esta transferencia[3] como dada en un pro-

[1] Schmitt, C. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 91.

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

[3] Cuyo estatuto, en cuanto transferencia sustancial, luego eludiría, en la medida en que manifestó, tras casi cincuenta años, que "Todo lo que he dicho sobre el tema *teología política* son manifestaciones de un jurista sobre una *afinidad estructural* [s. mío] entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos […].

ceso de progresiva neutralización y despolitización. Podemos decir que éste es su diagnóstico sobre la historicidad de lo moderno, deudor en este punto de la teoría weberiana de la modernidad como separación de las esferas de acción. En efecto, este curso histórico ha sido presentado por Schmitt no sólo como una transferencia, sino como una precariedad, una consecución, un desplazamiento. En la medida en que ha especificado el estatuto histórico de lo moderno no como un estatuto homogéneo, sino como una propia lucha interior a dicha época, ha identificado también la norma conforme a la cual se levanta la 'ratio' imperial católica, pues ha hecho del curso de lo moderno, precisamente, su exceso y su cancelación. Pues al inicio de este proceso se presenta como prevalente el ámbito de lo teológico, sobredeterminante de la totalidad de lo real, así también de lo político. En este sentido pudo decir de *su* situación epocal, frente al curso histórico de lo moderno, y la legitimidad católica inicial de dicho curso, que "Representa la conclusión y aun el rebasamiento de unas ideas específicamente europeas y muestra, en su versión más extrema, lo que constituye el núcleo de la moderna historia de Europa"[4]. El contenido y las divisiones de este curso histórico, que no se define como progresivo o asintótico, sino como un mero *factum*, desprovisto por tanto de todo valor, vendrían dados entonces por la imposibilidad de fundar una prevalencia legitimatoria de forma constante. Con ello se especifica el estatuto de lo político moderno como *pluriversum*, en la medida en que éste se construía sobre "una cierta coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas"[5], frente a la universalidad homogénea de la condición teológica previa. Testimonio de ello fue dicha hegemonía primitiva de lo teológico sobre el resto de esferas de acción, luego descalificada por lo moral, y ésta finalmente por lo económico, y su refracción definitiva sobre lo técnico, en una pretensión de des-politización y neutralización total. Pero, como ha visto Derrida, este esfuerzo de cancelación del conflicto bajo la forma de su tecnificación sólo es "la hipérbole abismal de una hiperpolitización"[6]. No obstante, de la sucesión de estos momentos, contradictorios e inhibitorios entre sí, emerge una fuerza representativa que prevalece transversalmente, a saber, "el *Estado* [,] el que adquiere su *realidad* [s. mío] y su fuerza a partir de lo que en cada caso constituye ese ámbito central"[7]. Pero estas sucesivas neutralizaciones, despolitizaciones, subordinaciones y nuevas dominaciones no vinieron canceladas por su concentración en la hegemonía de lo técnico, en la medida en que ésta supuso, frente al origen teológico de lo moderno, la consolidación de un momento de inmanencia total, suponiendo un nuevo grado cero en el conflicto. Esta era la situación epocal en tiempo de C. Schmitt. Pero esta inmanencia es tal que de ella, en efecto, ninguna decisión política se deriva. En este sentido, la técnica "es sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es

No siendo teólogo, no me atrevo a discutir con teólogos sobre las cuestiones teológicas de la Trinidad. Qué les sucede a los legos en teología cuanto lo intentan, lo muestra el triste caso de Donoso Cortés", *ib*., p. 117, n. 4.

[4] Schmitt, C. "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2016, pp. 112-113.

[5] *Ib*., p. 114.

[6] Derrida, J. *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 157.

[7] Schmitt, C. "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", o. c., p. 119.

neutral"[8]. La técnica se devela como límite del proceso moderno de neutralización. En este sentido funda una nueva inmanencia, una situación exenta de toda norma, dispuesta de nuevo a la destrucción total, sólo comparable al conflicto absoluto, integral, extraño a toda forma, de desmesuradas potencias míticas. Este es el sentido de la divisa que cerró el discurso de Schmitt en relación al momento mismo en que fue enunciado, 1929, a saber: *Ab integro nascitur ordo*[9]. En este sentido se hacía evidente a la toma de partido de Schmitt la necesidad de la teología, ya política, como ordenación del mito, pues éste emergía nuevamente. Por eso acreditó tardíamente su postura afirmando que un conflicto había de ser "una disputa de *instancias* y no de *sustancias*"[10]. El catolicismo romano, entonces, se hacía portador de la forma teológica capaz de someter lo político-mítico a una nueva ordenación. Este fue el fundamento de su justificación, así como la propia enunciación de su problema, a saber, "cómo puede emerger la teología jurídica y política en una época *condenada* al mito y a sus luchas salvajes"[11]. Lo central era entonces no la supresión, sino la conversión del mito en teología. Ello sólo era posible, a su juicio, bajo la reedición de la forma jurídico-política específica del catolicismo. Pues frente al estatuto informe, excesivo, irrestricto de lo mítico, la teología católica, en su refracción política, se hacía valedora del principio de representación.

La teología política emerge entonces no como instancia absoluta, no como fuerza in-mediata, pues éste carácter es privativo de la inmanencia del mito, sino como instancia trascendente de mediación. Pero esta mediación viene dada precisamente como racionalización del exceso que dicha inmanencia produce. Esta estructura de oposiciones entre inmanencia / trascendencia, desorden / orden, norma / excepción, indeterminación / forma, mito / teología, de cuya colisión emerge lo político moderno en Schmitt, es aquella conforme a la cual se articula su propia Teoría de la Constitución, en el sentido de que los dos principios fundantes de la misma son identidad y representación. El catolicismo romano constituye entonces la más perfecta síntesis de estas oposiciones, cuya *complexio oppositorum* se produce en virtud de "su supremacía específicamente formal"[12]. Schmitt pretendía entonces la reedición de este estatuto en su propia noción de teología política, cuya ambivalencia respecto del catolicismo, ella misma una *complexio oppositorum*, es así característica. En este sentido, afirmó que no hay "Estado sin representación, porque no hay ningún Estado sin forma política, y a la forma le corresponde esencialmente la *representación* de la unidad política"[13]. Pero el principio representativo, en cuanto principio informador de lo político, requiere asimismo una materia a la que dotar de publicidad. Esta materia, exenta de todo límite, es sólo ordenable en la medida en que supone el principio de identidad. Ella no es sino la unidad política de un pueblo en cuanto pueblo, que en este sentido se supone depurado de todo elemento

[8] *Ib*., p. 123.
[9] *Ib*., p. 127.
[10] Schmitt, C. *Teología política*, o. c., p. 120.
[11] Villacañas, J.L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 22.
[12] Schmitt, C. *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2015, p. 10.
[13] Schmitt, C. *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2015, p. 273.

exógeno. Por ello dijo Schmitt que propio de la moderna representación de la identidad fuera "no sólo […] que lo igual sea tratado como igual, sino que, como una consecuencia inevitable suya, lo desigual no sea tratado de manera igual"[14]. En este sentido la representación *es* existencial, pues emerge sobre la dimensión absoluta de la vida política en el sentido mítico ya dicho. Sólo cuando estas dos condiciones se cruzan emerge la vida política como un todo, en la medida en que representar es "hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible, al mismo tiempo que se lo hace presente"[15]. Conviene entonces preguntarse cuál sea la condición de esta teología, principio formal trascendente, respecto de la propia vida político-mítica inmanente, cuyo contenido ex-pone. Esta, con todo, aun no constituyendo un cuerpo articulado, no por ello conlleva un estatuto defectivo, erróneo, caído. Pues sólo es susceptible de representación, en sentido eminente, aquello que conlleva una "superior especie del ser, [siendo así] que es susceptible de una elevación al ser público, de una *existencia*"[16]. La instancia representativa no ha de cancelar este *bathos* existencial, sino elevarlo a la visibilidad pública acorde con la dignidad de su propia condición. Entonces la representación "no puede decidir a partir de nada, sino *sobre* la nada: el desorden [s. mío]"[17], que queda en este sentido depurado, homogeneizado, ratificado, en su hacerse público. Ello manifiesta que la teología política sólo puede ser una teología católica, algo que se hace explícito en la misma "Advertencia previa a la segunda edición" que Schmitt puso al inicio de su obra homónima, tras los doce años que la separaban de su publicación original, y previa en un año a la edición del opúsculo *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. La teología política entonces no puede presentarse como una teología absoluta, tal y como hasta entonces al enunciaba el decisionismo. Frente a los "dos tipos de cientificidad jurídica que se pueden definir por la mayor o menor conciencia científica que se tenga de la peculiaridad normativa de la decisión jurídica"[18], a saber, el decisionista y el normativista, Schmitt postulaba ahora la necesaria consideración de un tercer tipo, el institucionalista, dependiente en este punto de M. Hauriou. Lo que ahora se enunciaba como orden concreto, luego se referiría como *nomos*. En cualquier caso, la instancia soberana sólo se construía a fin de posibilitar la exposición y racionalización de tal *ordo* existencial en cuanto tal. En este sentido, la soberanía que la teología política define no puede ser referida a la transferencia de los contenidos propios del Dios nominalista a su figura, según su estructura como *potestas absoluta*[19]. Pues "incluso el Dios de la teología política es una potencia

[14] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 22.

[15] Schmitt, C. *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2015, p. 276.

[16] *Id*.

[17] Navarrete, R. "Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52 (2015), p. 357.

[18] Schmitt, C. *Teología política*, o. c., p. 33.

[19] La diferencia, en este punto, entre la estructura de pensamiento aristotélico-tomista y la escotista y luego ockhamista viene dada por la oposición entre "un Dios omnipotente que, para asegurar la potencia autónoma y libre de su criatura, aliena dialécticamente su propia omnipotencia, […] [o] un Dios omnipotente, completamente arbitrario, que ejerce sin límites su omnipotencia absoluta, alienando definitivamen-

absoluta *limitada*, concreta, excepcional, pues sigue vinculado a los fines últimos de ordenación de la creación"[20]. Pero que esta potestad sea limitada denuncia ya su estatuto no-absoluto. Tal es la dimensión católica de Schmitt, que no conoce en este punto la separación moderna naturaleza / gracia. Pues "no ama el pensamiento moderno ni el nominalismo"[21] hasta el punto de hacerse reproductor de éste. El soberano es entonces, a la manera del Dios católico ordinario, "una *potestas ordinata*"[22]. No conoce la división entre metafísica / historia, como tampoco por ello la luterana entre naturaleza / gracia, y en este sentido expone una unidad. No obstante, es en este punto donde emergen sus divergencias respecto de la forma católica ordinaria de concepción de la soberanía y sus consecuencias ontológicas, siendo dicha facultad privativa, en su origen, del propio Dios. Pues, en efecto, la teología política en sentido schmittiano, en cuanto diagnóstico y síndrome de la propia modernidad, "ordena el universo ya inmanente de la política *como si* en él alguien representara personalmente una trascendencia"[23]. En este sentido, creo que L.A. Gascón Pérez confunde en su lectura estas distinciones, en perjuicio de su propia investigación, cuando manifiesta que "la *ontología de lo político* en Schmitt es aquí entendida como una ´modulación´ de su *teología política*"[24], en la medida en que frente a la progresión dada de *Teología política* a *El concepto de lo político*, él realiza una regresión doctrinal de este último a la primera. Pues ha dicho que la centralidad de la noción de trascendencia deriva en este punto de la "crítica a todo ordenamiento social basado en la ´inmanencia y en los intentos de fundar una sociedad tratando de evadir lo político (si entendemos por esto aquello que irrumpe violenta y arbitrariamente desde afuera)"[25]. Pero lo teológico no irrumpe arbitrariamente desde afuera, en un sometimiento trascendente de lo real existencial, sino que emerge *ab integro* de la inmanencia mítica propia de la vida política, la cual pervive, aun en la ordenación de su condición previa ilimitada, en su estatuto formal. Esta misma objeción puede elevarse a K. Löwith[26], en cuyo análisis aquél se

---

te la potencia finita de su criatura", De Muralt, A. *La apuesta de la filosofía medieval*, Madrid, Marcial Pons, 2008, 79. Es con Ockham que dicha *potentia* toma su sentido como "´potencia desligada´ (*absoluta*) de todo orden, de todo lo debido (*debito*), no sujeta a ninguna regla, en oposición a la potencia ordenada", León Florido F. y Fernández Polanco, V. *Diccionario de Conceptos de la Filosofía Medieval*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017, p. 87.

[20] Villacañas, J.L. "La leyenda de la liquidación de la teología política", en Schmitt, C. *Teología política*, o. c., p. 155.

[21] Villacañas, J.L., *Poder y conflicto*, o. c., p.151.

[22] *Id*.

[23] Villacañas, J.L. *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 27.

[24] Gascón Pérez, L.A. "Resoluciones de la ontología de lo político. Una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt", *Carl-Schmitt-Studien*, 1 (2017), p. 154.

[25] *Ib*., p. 155.

[26] La crítica de Löwith se presenta tanto más ilegítima cuanto supone aquello que vendría a probar. Así, apenas refiere la reconstrucción operada sobre su pensamiento previo por C. Schmitt tras la publicación de *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, sino que de este texto, cuyo estatuto doctrinal arruina su crítica, sólo dice: "A primera vista, este hasta ahora último cambio del siempre movedizo pensamiento de Schmitt supone un vuelco radical a todo lo dicho hasta el momento; en realidad, sin embargo, sólo confirma el carácter absolutamente ocasionalista de su pensamiento político", Löwith, K.

apoya, en la medida en que ambos desconsideran la condicionalidad de lo político y de la decisión respecto de *un* orden concreto, ya siempre dado de forma inmanente. Es esta condición la que referirá Schmitt cuando finalmente afirme: "En el lenguaje mítico, la *tierra* es denominada madre del derecho"[27].

La centralidad epocal de la proto-modernidad hispana respecto del moderno orden político se hace evidente no sólo en cuanto que la ruina fáctica de ésta produjo el sistema westfaliano de Estados, y con ello el canon de la época de la estatalidad, sino también en cuanto que la teología política, como doctrina representativa de lo político moderno, dada en su ocaso, supone asimismo una divergencia respecto de la propia norma católica, en este punto fundadora de la *ratio* imperial. En este sentido, la oposición proto-moderno / moderno deriva del par inmanencia / trascendencia más que del par absoluto / ordenado, aunque estas distinciones se crucen mutuamente. El problema fundamental, todavía en este tránsito, sigue siendo en efecto el de la secularización. Pues la teología política, en la medida en que no sólo es una sociología, sino también un programa, se presenta como un expediente auto-afirmativo, re-sacralizador, "carente de toda sustancia fundante pre-moderna"[28]. Lo político moderno se construye, por virtud de este estatuto, en última instancia nihilista, conforme a un orden dado, pero éste no es ya un orden natural, aunque sí un orden concreto. De esta forma, y en contra de prácticas previas al momento de consolidación imperial, frente a la primitiva forma de legislación por pragmática conforme a la cual se desenvolvía el poder monárquico en Castilla, próxima a la posterior definición del moderno concepto de soberanía por Bodin, la reforma de los estudios jurídicos por virtud de una nueva impronta teológica ejercida por Cisneros consolidó la tendencia contraria de recortar la facultad decisioria del monarca por una "moderación de carácter trascendentalista"[29]. Como ha dicho M. Saralegui, frente a este "universalismo filosófico y teológico, el razonamiento jurídico y político [de Schmitt] siempre reconoce límites, acepta lo dado y trata de ordenarlo"[30]. En este sentido, A. D'Ors se manifestó adecuadamente, como representante de la catolicidad ordinaria, cuando dijo que la teología política sería asimismo ilegítima, en la medida en que la soberanía, según su configuración moderna, "sería siempre usurpada, ya que el único Soberano total y universal es Cristo"[31].

"Decisionismo político", en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998, p. 55. Todo el análisis de Löwith se desvela entonces como hecho "a primera vista".

[27] Schmitt, C. *El Nomos de la Tierra en el Dereho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 15.

[28] Navarrete, R. "Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto", o. c., p. 357.

[29] Lalinde, J. "La creación del Derecho entre los españoles", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXVI (1966), p. 339. Así lo ha recordado J.L. Villacañas a propósito del cronista Gonzalo de Ayora: "Los reyes castellanos, se debía acordar [Ayora] de Fernando II, no están limitados a la ley ni su poder emerge del derecho que esta ofrece. Más bien se dejan llevar por la máxima de Juvenal, *sit pro ratione voluntas*. Ayora está cerca de identificar en Castilla la primera ocurrencia del voluntarismo político moderno, la figura del príncipe *legibus solutus*", Villacañas, J.L. *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008, p. 76.

[30] Saralegui, M. *Carl Schmitt pensador español*, Madrid, Trotta, 2016, p. 77.

[31] D'Ors, A. "Teología política: una revisión del problema", *Revista de Estudios Políticos*, 205 (1976), p. 77.

2.

El Imperio de Carlos V ha sido recientemente calificado en cuanto a su situación como régimen de poder, en perspectiva fenomenológico-histórica[32], como un "intenso polo de atracción histórica"[33], sólo cancelado, neutralizado y exorcizado por virtud de la consolidación de la modernidad política en 1648, dando lugar al orden de la estatalidad, fundante de nuevas representaciones y exclusiones. Ello supone una definición de su estatuto epocal, en asociación y divergencia explícitas con los tiempos previo y posterior. Pues éste es un poder tal que no se presenta, representa ni comprende como específicamente moderno, pero tampoco como específicamente antiguo. Pues emerge conforme a un ideal progresivamente arruinado. Esta es su condición, construida en un quicio problemático entre tiempos. "Este adjetivo específico *moderno* caracterizará de forma plena a la constelación que acabó desplegando, por caminos insospechados, la novedad imperial de Carlos"[34]. Por ello no constituye una cesura en el tiempo histórico, sino una fuerza movilizadora, por virtud de su nuda expansión, en las resistencias generadas, de una nueva disposición del espacio y una nueva comprensión del tiempo. "Todos reaccionaron con fuerza ante esa *novedad* y tomaron posiciones frente a su política"[35]. Este es el estatuto defectivo de todo poder prevalente en sentido histórico, aun a pesar del breve lapso de su hegemonía, a saber, la contestación en sus márgenes, el engendramiento, en forma simétrica, de nuevas figuras de contra-poder. En este sentido, en cuanto a su nuda expansión, el Imperio hispano produjo el advenimiento del tiempo moderno, en la medida en que éste operó "sobre", pero también bajo y contra, "el soporte formidable de una pulsión imperial que irradia con fuerza a través de Europa *y alcanza dimensiones mundiales por primera vez* [s. mío]"[36]. El orden que este poder procura es así constituyente de las mismas figuras que se levantan contra él, pero ello no en sentido absoluto, sino sólo en cuanto éste se instituye como prevalente, y por tanto funda una posición respecto de la cual se levanta otra, según la forma de la oposición y el conflicto. La modernidad es entonces "resultado de un *polemós*, de una guerra larga, con efectos estructurales"[37]. En este sentido, el Imperio de Carlos fue un poder tal que toda otra fuerza, nueva o ya existente, tomó respecto de él una posición. Pero la propia posición imperial no sobrevino como *novum* integralmente, sino que emergió conforme a formas de legitimidad previas. Ello explica su estatuto mixto ya dicho, por virtud de la articulación problemática de un *compositum* legitimatorio inédito. La realidad imperial prevalente en la génesis de este *compositum* fue sin duda la propia del Sacro Imperio Romano Germánico. Pero ello no obsta para que en su dimensión específicamente hispana, el estatuto de Carlos como

[32] H. Blumenberg ha definido la intención de esta perspectiva como "percibir la formación de comprensiones epocales totales […] en su incesante choque, compensación y su inconciliabilidad con acontecimientos, tareas y productos concretos que finalmente las destruyen. Es aquí donde la historia puede tener algo así como una esencia, que permita comprender su estructura independientemente de la contingencia de sus hechos aun cuando sólo pueda hacerlo a través de ellos", ap. Villacañas, J.L. *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol I. La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2017, p. 27

[33] Villacañas, J.L., *ib*., p. 45.

[34] Villacañas, J.L, *ib*., p. 64.

[35] Villacañas, J.L., *ib*., p. 60.

[36] Villacañas, J.L., *ib*., p. 45.

[37] Villacañas, J.L., *ib*., p. 77.

emperador se coordinara con una serie de experiencias previas, privativas de los más recientes acontecimientos operados por los Trastámara, sancionados escatológicamente, así como para que el estatuto de su poder viniera condicionado por la recomposición del espacio político continental en general, y aun de la unidad del mundo. En este sentido se ha dicho que todo imperio está condicionado por "la lógica de lo exterior"[38], y así también en la condición del nuevo poder hispano, bajo la divisa específicamente carolina del *Plus Ultra*. En este sentido, no fue sino la consolidación hegemónica otomana la que forzó "la reactivación de la idea imperial"[39]. Pero si se daba una reactivación ello suponía, en efecto, una neutralización previa de dicha idea. Esta reemergencia de la potencia imperial sólo podía darse sobre la base de la división espacial de la epocalidad del medievo, en la que el orden del espacio, del tiempo y del poder se atravesaban en una sólida estructura, como especificó C. Schmitt. Pues privativa de esta ordenación del espacio, a su vez un *limes* histórico, era el que en ella el imperio "no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer *fuerza histórica* [s. mío]. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Kat-echon*"[40]. Es *sobre* este estado de cosas y, por tanto, *frente* a él, como se levanta el imperio carolino, y así se define al tiempo como fuerza proto-moderna y contra-moderna. Este defección del ordenamiento medieval de la *Respublica Christiana* conllevó que, en tiempo de Carlos, "cuando las experiencias latentes del concepto de imperio reemergieron, lo hicieran desde una lógica diferente, *en la que ya dominaba por completo la forma patrimonial estatal* [s. mío]"[41]. Fue en función de este *novum* que el Papado pudo develarse como principal enemigo del Imperio, dada su asociación con el Rey Cristianísimo francés, pretendiente también a la hegemonía. En este sentido, sólo "los Austrias supieron usar la lógica patrimonial para el fin de erigir un nuevo sentido del imperio"[42]. Paradójicamente, cuando posteriormente se consolidó dicha patrimonialización de la magistratura imperial por virtud de la división hispano-germana de la Casa de Austria, suprimiendo el carácter electivo del cargo, éste perdió su prevalencia en cuanto a la ordenación y disposición hegemónica del espacio. Ello no obstaba para que su forma legitimatoria específica, en cuanto operaban las representaciones de la casa y del patrimonio fuera "la figura del amo", en un soporte sometido "a

[38] Villacañas, J.L., *ib*., p. 47.

[39] Villacañas, J.L., *ib*.

[40] Schmitt, C. *El Nomos de la Tierra*, o. c. p. 38. Schmitt especificó el estatuto epocal de la proto-modernidad hispana en cuanto a la ordenación medieval del espacio afirmando que, a pesar de las primeros conatos de justificación de la conquista sin referencia al *auctoritas* pontificial, así en H. Cortés, o en la dimensión vice-divina inmediata que el emperador ostenta para algunos juristas, según veremos, "es igualmente cierto en este aspecto lo que es válido en cuanto a la oposición medieval entre el Emperador y la Iglesia, o sea que el Emperador y la Iglesia, el Imperio y la Iglesia representaban una unidad inseparable y que no se trataba, en estas oposiciones, de un conflicto entre dos fuerzas políticas distintas, de una lucha entre dos ´societates´ diferentes, sino únicamente de una tensión entre dos sistemas de orden de la misma unidad incuestionable, dos *diversi ordines*. También en este aspecto, la conquista española es una continuación de los conceptos de la ordenación del espacio de la Respublica Christiana del Medievo cristiano", ib., p. 114. No obstantes, reconocerá sus divergencias respecto de este mismo *ordo*, siquiera como un vaciamiento, aunque no como una nueva decisión: "Sin embargo, todo ello es solamente negativo, solamente un final de la Edad Media, pero aún no es una nueva ordenación espacial propia", *ib*., p. 136.

[41] Villacañas, J.L., *Imperio, Reforma y Modernidad*, o. c., p. 49.

[42] Villacañas, J.L., *ib*., p. 51.

los sucesos psíquicos esenciales del Edipo freudiano"[43]. Pero en Carlos ello todavía era sólo un programa, y no un recurso cerrado. Pero este programa de patrimonialización, bajo la forma del monopolio privado, familiar, concentrado, del mando público, siempre asociado a diversas constricciones de división del poder, según la desemejanza de los territorios que dominaba, no podía sino levantar en su contra a los otros poderes plurales de Europa, según su diversa fragmentación política en ciudades, reinos, señoríos, etc., respecto a los cuales debía definirse. Así sucedió ante la emergencia del emperador en Castilla, Valencia, Flandes, Sajonia. "De ahí que la competencia fuera general"[44]. En este sentido se fundó un sistema de oposiciones polarizado en torno al imperio, pero no reductible a una dualidad general abstracta, sino articulado conforme a una serie de oposiciones y posiciones concretas, en un régimen complejo de distribución del poder, ante la urgencia de la facticidad histórica.

La especificidad del orden del poder construido bajo el régimen de Carlos proviene de las diversas lógicas que convocaba su figura, y en cuyo origen su cruzaron. Así, la pulsión hispana hacia la ocupación de la magistratura imperial era sólo un deseo de Fernando II, cuyos intereses no eran hegemónicos, sino meramente estabilizadores, aspirando a consolidar su dominio italiano. En este sentido, Fernando procuró la asociación con la casa de Austria, en el matrimonio de Felipe I con su hija Juana, a fin de contener la aspiración hegemónica de Francisco I de Francia sobre el mismo territorio, en la consecución de una rivalidad secular. Pero al mismo tiempo se entregaba el territorio hispano a la prevalencia de la "araña Austria"[45], subordinándose así a sus intereses patrimoniales. En efecto, sólo accidentalmente la política imperial se cruza con la política expansiva ya iniciada por los Reyes Católicos. De ahí que este recurso a esta condición histórica previa, como si fuera sobredeterminante de la política carolina, no posibilite la comprensión del *novum* del emperador, ni "la ambivalencia de sus relaciones con la política hispánica, a veces sepultada por la actividad imperial, […] que no siempre guarda puntos de convergencia [con ella]"[46]. En esto ha consistido el gesto de la historiografía canónica, fundada en Menéndez Pidal, que debe hoy ser reevaluada. En este sentido, respecto de su condición hispana, siempre hubo "dos elites y se miraron con desconfianza siempre y con hostilidad a menudo"[47]. De hecho la dualidad entre la lógica hispana y la lógica intra-europea del imperio era de tal magnitud contradictoria que sólo puede conceptuarse su unidad, siempre circunstancial, como "sobrevenida e inesperada"[48]. En este sentido, a pesar de que en el programa de Carlos España, Borgoña, Flandes, Italia y el territorio germánico se comprendieran como realidades articuladas, los propios territorios no podían ostentar la misma comprensión. La recién hollada América sólo era un recurso fiscal. Todos ellos convergían y se concentraban en la sola prioridad de Carlos, a saber, su "sentido de la Casa"[49].

[43] Villacañas, J.L., *ib*., pp. 98-99.
[44] Villacañas, J.L., *id*.
[45] Villacañas, J.L., *ib*., p. 84.
[46] Villacañas, J.L., *ib*., p. 104.
[47] Villacañas, J.L., *ib*., p. 105.
[48] Villacañas, J.L., *id*.
[49] Villacañas, J.L., *id*.

Pero el poder imperial no era sólo la ocupación electiva de la magistratura romano-germánica, sino su proyección efectiva sobre el mundo conocido. En este sentido, se servía de tal expediente legitimatorio, pero no podía reducirse a él. Es por ello que se ha conceptuado su estatuto como un fantasma, una "disputa", un "anhelo", un espacio "vacío"[50], un trono no dado, un programa, una aspiración, pero nunca como un dispositivo saturado, efectivo, concluso. El programa del contendiente Carlos, entonces, conllevaba dos movimientos fundamentales, a saber, "algún tipo de reforma eclesiástica destinada a satisfacer los agravios alemanes frente a Roma y mantener el imperio alemán unido con Italia"[51]. La división de su programa advino entonces con la división de la propia Iglesia romana. Por ello, frente a este momento excepcional, el emperador hubo de revestirse de una dignidad propia de lo sacro, y en este sentido disputó la hegemonía espiritual del papado por el bien de la cristiandad. Pero ésta sólo emergía como políticamente relevante en la medida en que unificaba los territorios imperiales. El emperador se opuso al Papa entonces, bajo el expediente del Saco de Roma, sólo por el bien del imperio pretendido.

Esta operación sólo pudo ser legitimada bajo una mitificación constante de los disputantes. Así tanto en "sus experiencias internas, a menudo caóticas, como en lo que estas tienen de indiscernible de la propaganda con que se autopresentan"[52]. La dimensión existencial de esta representación, que procuraba vincular a los súbditos con la propia figura del emperador, vendrá dada no sólo disposición de orden en el espacio, sino también en el tiempo, bajo la forma de un "aspecto apocalíptico"[53], promotor de un carácter destinado a manifestar la necesidad de la afirmación y la decisión del fin de los tiempos, y ello en la medida en que el enemigo venía también sancionado escatológicamente, ya fuera en su dimensión explícita como musulmán, intra-católica en cuanto al papado o completamente heterogénea respecto de la conquista americana. Pero pretender espacio y tiempo es ya una "aspiración a la omnipotencia"[54], de la que Carlos participaba específicamente, en cuanto singular. Carlos, en este sentido, se hacía visible en su ser público sólo por virtud de su dignidad, y su presencia así se ratificaba en la representación. En este sentido, "no excluyó la forma pagana de la visibilidad, según el modelo de la apoteosis propia de la cultura imperial romana"[55]. Pero con ello asimismo su condición real se degradaba ante la opresión de la visibilidad pública, dada sólo en virtud de la magnitud de sus responsabilidades. "Toda mitificación presiona al psiquismo desde el exterior. Por eso quizá la época pudo caracterizar a Carlos como un melancólico"[56]. Ahora bien,

[50] Villacañas, J.L., *ib*., pp. 78-79. Hasta ahora, cuando en este trabajo se ha utilizado la noción de "poder imperial" se ha referido al régimen de poder realmente existente, queriendo significar meramente su estatuto fáctico, al margen de su dimensión restringida, no universal. No se ha empleado en el sentido que Villacañas configura, como principio movilizador del conflicto europeo proto-moderno, pero en sí mismo un espacio nunca conquistado. Pues la ruina de la prevalencia carolina sobrevino con la división de la Casa de Austria. Desde entonces sólo hay constante aspiración a la hegemonía. Pero en Westfalia esta heterogeneidad conflictual se consolidó, generando el *pluriversum* europeo específicamente moderno.

[51] Villacañas, J.L., *ib*., p. 83.

[52] Villacañas, J.L., *ib*., p. 98.

[53] Villacañas, J.L., *ib*., p. 99.

[54] Villacañas, J.L., *ib*., p. 100.

[55] Villacañas, J.L., *id*.

[56] Villacañas, J.L., *ib*., p. 101.

¿cuál era la estructura fundamental que soportaba el peso simbólico del poder carolino? No otra que el cargo electivo como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, principal punto de polarización, junto con la misma Roma, de la política medieval inmediatamente previa. Su norma de ordenación fundamental en época no primitiva viene dada en la conocida como *Goldene Bulle* (1356), cuya operatividad se prolonga hasta la elección de Fernando III de Habsburgo en 1636, denominándose entonces *lex Imperii fundamentalis*. En su origen se definió a los electores para la cabeza del Reich, a saber, el rey de Bohemia, el *Graf* de Palatinado, el *Herzog* de Sajonia-Wittenberg, el *Markgraf* de Brandenburgo y los obispos de Maguncia, Colonia y Tréveris. No obstante este cuerpo electivo principal, existían cuerpos adyacentes cuyo propósito era identificar también electivamente un Rey de Romanos, cargo previo al de emperador, que sólo alcanzaba el rango de éste una vez el escogido fuese coronado por el papa. En este punto, la "*elección* de un Rey de Romanos y un futuro emperador se confío [sic] a una corporación de príncipes *hereditarios* y eclesiásticos"[57]. En este punto, existía un vacío fundamental en la norma, en la medida en que ésta no exigía la elección del Rey de Romanos antes o después de la muerte del emperador dado. No obstante, tampoco la prohibía. Simplemente no consideraba esta dimensión de la elección. "Así que este se convirtió en el mecanismo predilecto de la casa que imperara (daba igual si Luxemburgo o Austria [si bien primitivamente Luxemburgo]) para controlar la elección del sucesor y, de camino, transformarla en hereditaria"[58]. Entonces la figura proto-imperial del Rey de Romanos se hurtaba a la decisión del papa, cuya ratificación consistía en la coronación final. Ante esta exención, la figura del Rey de Romanos pronto se dotó de un carisma especial autónomo, no menor que el reconocido sacramentalmente al emperador. Ello consolidaba de nuevo la oposición imperio / papado, movilizando los viejos partidos gibelinos en las ciudades italianas, si bien Roma seguía ostentando la condición axial. Como ha dicho C. Schmitt a propósito de este estatuto, "la historia de la Edad Media es la historia de una lucha *en torno a* Roma, no la de una lucha contra Roma"[59]. También en este punto la política de Carlos supondría una divergencia de la ordenación espacial medieval, cuya degradación anticipaba este documento. Pero era la propia *Goldene Bulle* la que constitucionalizaba este antagonismo, dado, como se ha dicho, no entre dos principios, sino entre dos polos, siendo el romano no obstante prevalente, siquiera en la medida en que la argumentación se construía, en efecto, *en torno a* él. En el apéndice al texto se daba, en efecto, un título legitimatorio de la entrada en Roma, nominado "Tratado del tiempo oportuno en que [el emperador] de ha de dirigir hacia Italia, ya sea a causa de la elección como emperador romano, ya sea a causa de las discordias de los italianos; y a la primera súplica y exhortado al movimiento, el corazón armado del César, sin retraso, debe entrar en Italia para pacificar a los disidentes y para derrotar a los rebeldes". El texto circuló de forma separada durante todo el siglo XV con el título de *De Expeditione Italica consilium*, según refiere J.L. Villacañas[60]. En cualquier caso, tras la entrega de estos documentos a la publicidad, Gregorio XI dejó Aviñón para asentarse de nuevo en

[57] Villacañas, J.L., *ib*., p. 132.
[58] Villacañas, J.L., *ib*., p. 133.
[59] Schmitt, C. *El Nomos de la Tierra*, o. c., p. 38.
[60] Villacañas, J.L., *Imperio, Reforma y Modernidad*, o. c., p. 134.

Roma. Entonces se dibujó la estructura de las oposiciones de la política proto-moderna, cuya lógica recibiría más tarde Carlos, según tres grandes espacios mutuamente asociados / disociados, a saber: Francia, el Sacro Imperio e Italia. "La cuestión italiana se elevó a central y con ella irrumpió la lógica expansiva de los poderes de la modernidad"[61]. Los emperadores de la Casa de Austria ocuparon el espacio que los emperadores de la Casa de Luxemburgo habían ostentado inicialmente, bien que perpetuando la misma lógica del conflicto. Hasta el momento de emergencia de Carlos, la lógica sacro-imperial se concentró en manera extrema tras la deposición de Wenceslao IV como Rey de Romanos, antes de llegar a ser coronado emperador, por virtud de la intervención de los electores eclesiásticos. Pues Wenceslao pretendía someter a tales electores. Entonces se develó la condición fundamental para la cancelación del conflicto, a saber: "Sin someter a la iglesia, no resultaba posible culminar los planes de patrimonializar el cargo imperial"[62]. Fue esta misma conmoción la que depuró el espacio para la asociación de los poderes germánicos con los hispanos, en la medida en que posibilitó la asociación de Fernando I de Aragón y Segismundo, hermano de Wenceslao, a fin de destituir al Papa Luna. Fernando dejaba a su hijo, Alfonso, "un espíritu gibelino, cada vez más hostil al Papado y más proclive a defender las posiciones del emperador, *de quien esperaba obtener el visto bueno para su expansión napolitana* [s. mío]"[63]. Pero para este mismo propósito específicamente hispano era preciso dotarse de un poder imperial lo suficientemente fuerte. No obstante, éste no era sólo un propósito hispano, sino también propio de las Casas de Austria y Luxemburgo, y en tanto que fin sectorial pero de enormes consecuencias políticas, notoriamente la neutralización del papado, se articulaba con el resto de sus fines. "La patrimonialización del imperio por la casa de Austria, la recuperación de Italia y el sometimiento de Roma se hicieron así tres objetivos vinculados, cuyo único medio era una alianza con la monarquía hispánica"[64].

Entonces emergió la figura central de Carlos como unificador de estas lógicas y representante de su convergencia, articuladas por la prevalencia simbólica de su estatuto como borgoñón, y concentradas todas ellas en un estatuto fundante: "la hostilidad hacia Francia"[65]. Pero Carlos no fue consecuente con la pretensión de esta política, en la medida en que la oposición a Francia debía conllevar también una oposición explícita a Roma. No obstante, el estrato borgoñón que estructuraba su poder impedía su asunción de un "imaginario gibelino puro"[66], y ello no sólo en su programa o en su psiquismo, sino también en cuanto a las formas públicas discursivas de legitimación del poder imperial, como se ha de ver en el caso de Ulzurrum. En este sentido su prioridad política fue "desplazar a Francia de su alianza privilegiada con Roma"[67], pero nunca destruir *esta* forma de relación. Para cauterizar la relación Francia / Roma, Carlos debía aislar a

[61] Villacañas, J.L. *ib*., p. 135.

[62] Villacañas, J.L., *ib*., p. 136.

[63] Villacañas, J.L., *La monarquía hispánica*, Madrid, Espasa-Calpe, 2008, p. 361.

[64] Villacañas, J.L., *Imperio, Reforma y Modernidad*, o. c., p. 137. Villacañas ha dicho que, como sabía Maquiavelo, Roma fue "el mejor castillo para defender la independencia de una Italia *dispersa*, tanto como era el mayor obstáculo de una Italia *unida*", *ib*., p. 138.

[65] Villacañas, J.L., *ib*., p. 140.

[66] Villacañas, J.L., *ib*., p. 141.

[67] Villacañas, J.L., *ib*., p. 142.

esta última dominando Milán y Génova, y el espacio de tránsito fundamental de Saboya, trazando un arco en torno a Roma, pues Nápoles y Sicilia ya estaban en poder hispano antes de su emergencia. Por ello procuró atender a la necesidad de reforma de la Iglesia que desde el norte se exigía, y de este estatuto se derivó también una legitimidad sacro-jurídica, desarrollada por sus canonistas, como se verá en la sección siguiente**.** Pero la necesidad de la reforma vendría dada sólo a fin de "estabilizar esta neutralización política del papado"[68]. Las principales divergencias respecto del gibelinismo ordinario venían no sólo de la desafección del emperador por el principio de la libertad urbana, sino también, de forma más estricta, de su catolicismo ordinario, fundado en la figura mítica de Carlomagno. La condición específica de su poder, su estatuto in-deciso, fuera de quicio, situado en el grado cero del tránsito entre la legitimidad medieval y moderna residía en esta contradicción, "que el proyecto imperial de Carlos no podía imaginar un mundo sin papa [s. mío]"[69].

El pretendido recurso instrumental a la monarquía hispánica tampoco favorecía este programa, en la medida en que este instituto producía su propio trauma político. Hasta Fernando II, el curso de homogeneización en territorio hispano se había desarrollado conforme al curso ordinario del resto de reinos proto-nacionales, a saber, "dotando al monarca de poderes espirituales"[70] capaces de unificar a la comunidad por virtud de su representación del principio religioso, según la divisa ´el rey como emperador en su propio reino´. En este sentido la confesionalización supuso el inicio del principio nacional, en cuanto factor de homogeneidad. Pero la divergencia respecto de las fuerzas del entorno, por ejemplo Francia, residía en el "cuerpo poblacional […] heterogéneo"[71] hispano en cuanto a lo religioso. De ahí que la investidura de *auctoritas* sacra del rey católico, en su auto-institución como monarca, viniera dada fundamentalmente como una intensificación de la potencia represora, expurgadora, depuradora, y así como un poder inquisitorial. Este proceso de consolidación católica devino problemático en Carlos, en la medida en que éste representaba un principio de articulación territorial, dada ya a escala imperial. En este sentido, no podía ser el suyo un poder de concentración, intensificación e identificación de la cualidad privativa de lo católico-hispano, bloqueando así la idea de una "comunidad eclesial […] propia"[72]. En este sentido intensificó su poder sobre el espacio, pero sólo para mejor distribuirlo; reforzó la dimensión católica, pero para subordinarla a la norma romana; se dotó de poderes autoritativo-espirituales, poderes "excepcionales de reforma"[73] no sólo religiosa, *sino eclesial*, lo que enfrentó su dominio con la dimensión represiva de consolidación homogénea propia de las formas inquisitoriales. Esta misma contradictoriedad programática, no decidida, sino sobrevenida en función de los intereses prevalentes de Carlos y la condición específica del territorio hispano, vino representada asimismo por la propia dimensión gubernativa del dominio carolino. Pues Carlos "se entregó a elites […] enfrentadas entre sí con fuerza irreconciliable"[74]. Había

[68] Villacañas, J.L., *ib*.
[69] Villacañas, J.L., *ib*., p. 143.
[70] Villacañas, J.L., *ib*., p. 145.
[71] Villacañas, J.L., *ib*.
[72] Villacañas, J.L., *ib*., p. 146.
[73] Villacañas, J.L., *ib*.
[74] Villacañas, J.L., *ib*., p. 147.

en este sentido una contradicción estructural entre la dimensión imperial, externa, y la dimensión propia de la monarquía hispánica, interna, y en este sentido la prioridad de cada una de estas políticas arruinaba la de la otra. "Una, la imperial, se atenía a los viejos modos de pluralidad; la otra, la monárquica era de tendencia homogeneizadora"[75]. Esta condición in-válida no era, entonces, sólo un problema de gobierno, sino que era relativa a la estructura misma de su estatuto, según la oposición aquí constantemente aludida, en la medida en que "en el proyecto imperial se mezclaban ideas arcaicas con problemas modernos [s. mío]"[76]. Entonces la catolicidad proto-nacional se empleó no al servicio de una confesionalización privativa del territorio hispano, sino como recurso donado, en cuanto subordinado en fin a la propia norma católica que el universalismo romano exigía, al propio programa de hegemonía imperial, como dispositivo legitimatorio, en última instancia escatológico, para la dominación del espacio. Pero esto no era una operación depurada. Pues en su articulación mixta arruinaba ambas dimensiones. Así, sus acciones ni "fueron capaces de avanzar hacia una comunidad eclesial propia ni fueron capaces de reformar la de Roma"[77]. En este sentido, la principal fuente de su sanción legitimatoria en cuanto a la catolicidad como universalidad propia de la estructura imperial, esto es, Roma, devino asimismo el principal obstáculo para la consolidación de su ejercicio. El imperio y el papado se develaron entonces no ya como las dos figuras de mantenimiento del orden espacial acotado de la *Respublica christiana*, sino como dos potencias universalmente enfrentadas, según su condición. Esta disociación, destrucción y polarización del orden previo supuso la ruina política de ambos institutos. Sobre la redistribución del espacio vacante emergió el moderno orden del *ius publicum europaeum*.

3.

Así se hizo explícito en las élites discursivas de que se rodeó Carlos, convocadas en general, en su estatuto neo-gibelino, por la acción gubernativa del canciller Mercurio Gattinara, principal actor en la definición del programa imperial, frente a lo mantenido por Menéndez Pidal en su sublimación *española* de la facticidad histórica[78]. Pues fue

[75] Villacañas, J.L., *ib*.

[76] Villacañas, J.L., *ib*., p. 148.

[77] Villacañas, J.L., *ib*., p. 150.

[78] Menéndez Pidal no distingue su toma de partido respecto de su propio análisis. Esto le lleva a hacer por ejemplo de Mota, obispo de Badajoz, un agente intelectual significativo del tiempo de Carlos V. "Podemos, pues, sentar que desde esa primera declaración pública de las Cortes coruñesas, el concepto imperial de Carlos, esbozado entonces por Mota, se hallaba en oposición al de su canciller, y tal oposición radicaba en principios conceptuales: Gatinara era un humanista, cautivado por la lectura de la obra dantesca *De Monarchia* [sic]. […] Lo que Gatinara quiere es, pues, la *monarquía universal*. […] Por el contrario, lo que se propone el doctor Mota es cosa muy distinta; es, simplemente, el *imperio cristiano*, que no es ambición de conquistas, sino cumplimiento de un alto deber moral de armonía entre los príncipes católicos", Menéndez Pidal, M. *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 17-18.Aquí se pretende la distinción imperio generador / depredador, tal y como sería posteriormente tematizada por G. Bueno. J.L. Villacañas ha estudiado esta filiación, y la ha impugnado, que entre ambos extremos pasa también por "José Antonio Maravall, Manuel Fernández Álvarez […] o José Manuel Millán", Villacañas, J.L., *¿Qué imperio?*, o. c., p. 12. No otro es el sentido de su texto. La explicación que Pidal da del Saco de Roma pasa por asumir sorprendentemente que es ya el papa quien "no comprendía ni secundaba las aspiraciones de Carlos y de España *en pro de la catolicidad* europea [s. mío]", Menéndez Pidal, M. *Idea*

evidente que la dimensión imperial no se conciliaba con la católica. Así lo vio Menéndez Pelayo, precisamente en sus reflexiones sobre los *heterodoxos*, pues esta dimensión neo-gibelina no podía instituirse en ortodoxia desde la perspectiva específicamente católica. Por ello pudo decir que ante la apología neo-imperial del Saco de Roma todavía "se enciende la sangre"[79]. En este sentido refirió una de las cartas enviadas en 1526 por Carlos a Clemente VII y al Colegio Cardenalicio, escrita por Alfonso de Valdés, antes de la entrada en Roma. Allí se exige la necesidad de un Concilio, explícitamente "aun contra la voluntad del Papa"[80]. La epístola, según recoge Menéndez Pelayo, concluía diciendo: "Y si vuestras reverendísimas paternidades se negasen a conceder nuestras peticiones, Nos, *según nuestra dignidad imperial*, acudiremos a los remedios convenientes, de suerte que no parezca que faltamos a la Gloria de Cristo, ni a nuestra justicia, ni a la salud, paz y tranquilidad de la república"[81]. Según esta misma dimensión fáctica, radicada en torno a la coacción como forma de consecución del Concilio, el canonista Alfonso Guerrero realizó su legitimación discursiva en su *Tractado del modo y forma que se ha de tener en la celebración del general concilio y acerca de la reformación de la Iglesia*, publicado originariamente en 1536, pero reeditado en 1537. Allí a Carlos se le llamaba "catholiuco sagrado emperador augusto, rei de las Hespañas"[82]. Esta era, en efecto, la contradicción fundamental que informaba a la propia figura del emperador, según ha sido ya aludida. Guerrero aludía entonces a la doctrina ordinaria según la cual sólo el pontífice estaba facultado a convocar concilio. Pero en él emerge la conciencia de la excepcionalidad de su momento, y por tanto la necesidad de una decisión extraordinaria, contra la norma y sobre la norma. En este sentido, hacía privativa del emperador la facultad de decidir el conflicto, según su caracterización apocalíptica, como fuerza de control de la crisis. Así, recurrió a los concilios tradicionales, asimismo excepcionales, convocados por emperadores, según las figuras Constantino – Nicena – Arrio, Teodosio – Constantinopla – Macedonio, Teodosio II – Efeso – Nestorio, Marciano – Calcedonia – Eutices y Dióscoro. Lo que vinculaba todos los concilios referidos era su fundación en un espacio, por oposición a un enemigo, bajo una presidencia imperial. El enemigo era en este sentido un hereje. Así también en tiempo de Carlos, bajo la amenaza perenne del Turco. Pues en el *casus necessitatis* "A él [al emperador] está encomendada la yglesia"[83]. El poder imperial entonces no sólo "viene de Christo", sino que es "*inmediato* a Christo [s. mío]"[84]. Pero en

Imperial de Carlos V, o. c., p. 21. Su exégesis entonces se derrumba, en la medida en que hace explícito cómo la normatividad católica de que el imperio quería investirse entraba en conflicto con el monopolio y administración de dicha normatividad por la propia institución papal. Entonces el imperio era algo más que un mero *imperio católico*. En tanto que tal se pretendía, efectivamente, como *monarquía universal*. Esta contradicción es notoria en todos aquellos que pretenden hacer la universalidad de la catolicidad privativa de la hispanidad, como es el caso de la filiación teórica aludida. Pues lo específico de la pretensión de prevalencia del imperio sobre el papado en cuanto a la dimensión espiritual, idea gibelina, "no había tenido jamás presencia en España [s. mío]", Villacañas, J.L. *¿Qué imperio?*, o c., p. 129.

[79] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles. Vol. III. Erasmistas y protestantes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 144.

[80] Menéndez Pelayo, M., *ib*., p. 131.

[81] Menéndez Pelayo, M., íd.

[82] Guerrero, A., *Tractado del modo y forma que se ha de tener en la celebración del general concilio y acerca de la reformación de la Iglesia*, Génova, Antonio Bellono, 1537, Ai*v.*

[83] Guerrero, A., *ib*., B.

[84] Guerrero, A., *ib*., H.

este punto la doctrina de Guerrero, aun extremadamente significativa, no representaba un *novum*, sino que se articulaba conforme a las posiciones y oposiciones que, a propósito del estatuto de la figura imperial, ya había identificado el jurista navarro Miguel de Ulzurrum. Parte central de la articulación del espacio dominado por Carlos eran los territorios del norte de la península, Fuenterrabía y Pamplona. En este sentido, la decisión final de la guerra civil navarra en pro del partido anti-francés determinó la polarización de sus élites hacia la administración imperial. Así en el ámbito de lo militar posteriormente con el Condestable Borbón, pero también en el ámbito de lo discursivo. En este sentido, a pesar de que "Navarra tiene una dudosa hispanidad en 1520, […] nadie puede dudar de la unidad de los imperiales, de los vizcaínos y de los castellanos contra los franceses"[85]. Pues Ulzurrum no sólo fue jurisconsulto, sino también senador del Consejo de Navarra[86].

El fundamento del contenido de la totalidad de la obra de Ulzurrum, aunque ésta se divida en diversas tópicas, viene explicitado ya al inicio de la misma, en el Prefacio que éste puso en honor del emperador Carlos, "*sacratissimum eundemque catholicum Hispaniae regem*", "*clementissime Cesar*", "*Cesar invictissime*", cuando, en un reflejo simétrico respecto de los atributos de éste, se especifica que Dios, "sacratísimo único árbitro del orbe, hizo partícipe [al hombre] de *su única luz* (*que llamamos ley eterna*) a imagen de su piedad desde el principio a su creación [...][,] entonces imprimió la inclinación por naturaleza a la felicidad temporal"[87]. En este sentido reproduce la misma estructura propuesta por Tomás de Aquino, tal y como ha sido tematizada en el curso, como representativa de la relación *rex* / *regnum*, sólo que en este punto universalizada, en la medida en que el objeto de dominio imperial es la humanidad en su extensión total, no fragmentaria. Ulzurrum se acoge entonces al Salmo 4, "`Mándanos, Señor, luz de tu semblante!". En función de él dice, "esa [es] luz que llamamos derecho natural"[88]. Este principio constituyó al hombre, en cuanto racional, como dominador del orbe. Por este principio "Todas las criaturas le fueron sometidas" (Salmo 8). El representante eminente de este principio ha de acreditarse, por tanto, como el mayor dominador. Este es el principio intelectualista, bajo un régimen estricto de "participación", que Ulzurrum pone como génesis y estructura de lo real, así también respecto de la condición terrena del hombre. Así también en cuanto a su propio texto, pues invoca a Dios diciendo: "Dame inteligencia, y escrutaré tu ley"[89]. La unidad se hace entonces tabú constituyente, operando como *arché*[90], en la medida en que una es la luz divina, una la ley natural,

[85] Villacañas, J.L., *¿Qué imperio?*, o. c. p. 134-135.

[86] Cf. "Ulzurrun, Miguel de" en *Auñamendi Eusko Entziklopedia*, v. web: http://aunamendi.euskoikaskuntza.eus/eu/ulzurrun-miguel-de/ar-137637/.

[87] Ulzurrum, M. De, *Sobre el Régimen del Mundo*, Torredonjimeno, Jabalcuz, 2003, p. 35.

[88] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 39.

[89] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 40.

[90] De esta dimensión estructural constituyente del *arché*, aplicable a la *ratio* como principio natural de unidad de lo real, según se ejerce en el texto, y no sólo como una operación sobre lo real mismo, pueden aplicarse las siguientes caracterizaciones, dadas en M. Heidegger y J. Derrida, según refiere Lanceros, P., *Fuera de la ley*, Madrid, Abada, 2012, p. 155: "Hemos de entender la palabra griega *arché* en sentido pleno. Nombra aquello de donde algo emerge. Pero este ´de donde´ no es dejado atrás en el emerger, más bien el *arché* deviene aquello que el verbo *archein* dice: lo que domina"; "*Arché* (*arkhé*), recordemos, nombra a la vez el comienzo y el mandato. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, allí donde las cosas comienzan —principio físico, histórico

refractada en el primer hombre, uno, solo, canon de toda humanidad terrena, ya caída. Adán representa entonces a la humanidad *omnes et singulatim*. Razón natural y unidad se hermanan, y la cesura que la caída abrió entre ellas sólo es suturable, en cuanto a lo terreno, por virtud del programa imperial. El emperador es en cierto modo una figura caída. "Todos descendemos de un único hombre, por eso ha de haber unidad entre todos los hombres"[91]. Esta misma dimensión terrena es la que corresponderá específicamente al emperador como potestad fáctica, sin embargo espiritualmente acreditada. El emperador es representante de la ley, defensor de la ley, árbitro de la ley, órgano decisorio ejecutor de ésta, informado por su participación en su mismo principio, en su relación inmediata a Dios. Alineándose con Piccolomini y Antonio de Rosellis, frente a Antonio de Florencia, Silvestre Prierias y Restauro Castaldo, Ulzurrum hace privativo el poder terrenal de la propia figura del emperador, y en este sentido neutraliza toda posible potestad terrenal indirecta de la propia figura del papa. La relación entre ambos se da como la relación entre la facultad y la excepción En este sentido, Ulzurrum ha dicho: "Por el mismo derecho, (exceptuando siempre al santísimo pontífice romano, a quien es encomendada la potestad [*cui ut divinis ministret est comissa potestas*, dice, no *auctoritas*] para administrar las cosas divinas) todos están sometidos a tu católica e imperial majestad"[92]. No obstante, ello no significa que el emperador esté exento de toda dimensión espiritual, no sólo carismática, sino *normada*. En efecto, tal es su condición como *sacrattissimus*. Pues su facultad universal viene dada como delegación del propio Dios en este punto. El objeto de gobierno del emperador, el sujeto de la historia natural-terrena, es entonces la humanidad, entendida como la totalidad de los nudos cuerpos, cuya convergencia estructural en este punto, más allá de toda diferencia particular, viene dada en su progresión hacia la felicidad, aquí supuesta bajo el expediente de la participación del entendimiento divino. Su condición imperial adviene como exigencia de su propio objeto de domino. "Pues designamos a la sociedad humana con la palabra universal (según dice san Agustín)"[93]. En este sentido, el objeto del poder espiritual del papa, o el sujeto de la historia de la salvación, no sería la humanidad en sentido laxo genérico, sino la sección de ésta sometida a la norma católica, esto es, sólo los fieles. Este será el principio discriminador de sus competencias y de su estatuto. En este sentido deduce Ulzurrum la legitimidad de la pretensión de dominio universal del emperador, perpetuada también escatológicamente en el propio curso de la *ratio* católico-imperial hispana, incluso hasta 1648, donde el propio Solórzano y Pereira hablaba del emperador como "Vice-Dios en la Tierra"[94]. De él depende, en efecto, el régimen del mundo, "régimen de todo el orbe de la tierra"[95].

La condición estructural de la humanidad, considerada distributivamente en cuanto conjunto de cuerpos diversos tendentes a la felicidad por su propia participación de la

u ontológico—, mas también el principio según la ley, allí donde los hombres y los dioses mandan, allí donde se ejerce la autoridad, el orden social, en ese lugar desde el cual el orden es dado —principio nomológico".

[91] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 39.

[92] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 35.

[93] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 37.

[94] De Solórzano Pereira, J., *Política indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648, p. 45.

[95] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 41.

luz divina, pronto, en su condición histórica, se corrompió por la discordia. Considerada atributivamente, en cuanto cuerpo total, la humanidad presentaba, en su estatuto caído, la condición de *disjecta membra*. Entonces se hacía necesaria la emergencia de una figura que rearticulara el cuerpo total deyecto, bajo la forma de la imposición vertical de su condición natural. Ésta era la figura del emperador. El emperador se presentaba entonces como un pacificador, un neutralizador, el representante de la norma natural corpórea, el tutor de su cumplimiento. "Por eso convenía que Dios […] tomara el mejor de los mortales, Carlos quinto, (que ya era rey por herencia y señor de todas España [sic], ambas Sicilias, y otras varias naciones de Europa y África) elegido unánimemente *por los que representan a todos*, para que presidiera desde los últimos confines de España al orbe entero, como rey de reyes, príncipe de los príncipes como vicario suyo [s. mío]"[96]. No sólo de la figura del emperador, sino específicamente de Carlos se dice entonces "bajo tu dictado *constituyó* [Dios] todas las cosas [s. mío]"[97]. Se hace evidente entonces hasta qué punto el emperador se presenta como un poder ordenador de lo real, siquiera en esta misma condición terrena, no salvífica, frente a su estatuto defectivo, caído. Todavía es central en Ulzurrum la estructura del imperio como *kat-echon*, sancionándolo escatológicamente, cuando afirma que éste "no se disolverá en la eternidad, ni será entregado a otro pueblo, hasta que se consume el paso del tiempo"[98].

Ulzurrum recurre al concepto específicamente escolástico, patrocinado por Tomás de Aquino[99], que hace de la ley en general "cierta ordenación al bien común que ha sido promulgada por el que está al cargo de la comunidad"[100]. El elemento nuclear de esta definición se divide, entonces, en su estatuto racional, teleológico, restringido al cuerpo político, y su dimensión fáctica, dependiente en cuanto a su institución de la ejecución autoritativa del dominador. Esta es la "quididad"[101] de la ley. La ley entonces, ayuntando su dimensión normativa y objetiva (aquello sobre lo que opera), produce actos, obliga a la acción. "La ley se entiende primero, según la medida del que regula, y en este sentido la ley existe sólo en la razón, que es medida regulante. Segundo, la ley se entiende en lo regulado y medido, y así está en todos los que se inclinan a algo por alguna ley, en este segundo caso se habla de ley no esencialmente sino por participación"[102]. Aquí se introduce la distinción ley humana / ley eterna, por virtud de su analogía estructural, en la medida en que el propio dominador fáctico sólo lo hace en cuanto delegado de Dios. Así, si "la ley humana está en el que regula y en la razón práctica, así también la ley eterna está en el regulante, en la razón o providencia divina"[103]. El estatuto transversal de lo legal al legislador, ejecutor, y objeto de su fuerza viene dado por su condición en cuanto *ratio*, cuyo vínculo se establece entonces por virtud de su participación en la misma. Por esta misma condición la ley no sólo informa la conducta externa, sino que ha de ser asumida en conciencia. De ahí que de las leyes tiránicas afirme que no son leyes, en la medida en que, subvirtiendo su ordenación al

[96] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 35.
[97] Ulzurrum, M. De, *id*.
[98] Ulzurrum, M. De, *id*.
[99] Cf. *Summa theol*. I.II, q. 90, art. 3.
[100] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 41.
[101] Ulzurrum, M. De, *id*.
[102] Ulzurrum, M. De, *id*.
[103] Ulzurrum, M. De, *ib*., pp. 41-43.

bien común, puede decirse de ellas que "no obligan en conciencia"[104]. Ello es índice ya de que en la propia concepción de la ley humana, Ulzurrum constantemente deriva su estatuto de la eterna. Frente a la presunta división de estas normas, manifiesta su unidad y su jerarquía, en la medida en que "si la ley humana se deriva del derecho natural y las leyes naturales constituyen la naturaleza, entonces ya no hay dos leyes sino una sola, la ley natural"[105]. De nuevo se acredita el estatuto subalterno de lo humano por virtud de su participación de lo divino. Pero esta relación de parte implica ya, junto a la subordinación, integración en la totalidad. "Este derecho natural es la ley eterna procedente de la razón eterna, así es respecto del regulante. Pero respecto del regulado, hablamos de dos formas: una en cuanto que está en la criatura *racional*, a saber, la que le lleva a la vida *eterna*. Según esto es ley divina, como dice Isidoro, o eterna en palabras de San Agustín[,] y también se dirige a la *felicidad* humana o a la vida *temporal*, y por eso se le llama ley *humana*"[106]. La dualidad en la ley viene entonces de la dualidad del hombre, pero esta dualidad impone de suyo una jerarquía, en la medida en que la dimensión infecta, temporal, terrena, caída, procura su corrección en referencia la cesura vertical, estricta, perfecta que la *ratio* divina supone como *ratio* salvífica, y así como fin de los tiempos terrenos. En este sentido la condición vertical de la ley natural se impone, y es siempre prevalente como canon de la propia ley humana, hecha por los hombres para los hombres en su condición de cuerpos finitos, no obstante conforme a la exigencia de Dios. Y esto en la medida en que el cuerpo finito es condición del cuerpo espiritual, cuya proto-manifestación supone la fe, pues de "la ley natural […] depende la ley divina escrita y humana, [y] siendo divina no está escrita por fuera sino en el corazón"[107]. La mediación no interna, sino pública, entre la ley natural y la humana no es sino la costumbre. Las leyes humanas proceden de *lo* natural, en cuanto ello es informado por lo legal-racional divino, principio constituyente unitario, prevalente en el sentido ya dicho. Entonces "lo perteneciente a la naturaleza del hombre no depende del gobierno humano"[108], sino al gobierno de Dios, y en cuanto a lo terrenal, al del emperador *en* el mundo, cuya condición global es asimismo por primera vez asumida. Pues el estatuto defectivo de la razón humana hace que su participación de la ley natural o *ratio* divina sea "imperfecta"[109], y en esta medida requiera de un poder externo, adicional, para saturar su cumplimiento. Pero este cumplimiento compete sólo a la felicidad terrena, y no a la bienaventuranza eterna. Ésta, en efecto, se presenta como objeto a cuya administración se determina el pontífice. Tal es la gran diferencia: "que la intención de la ley divina consiste en establecer la amistad de los hombres con Dios. Pero la intención principal de la ley humana es que haya amistad entre los hombres"[110]. El cierre comunitario privativo de la potestad del emperador se presenta entonces como fáctico, dado a la escala de la inmanencia, pero no por ello menos universal en cuanto a su ámbito. Sin embargo, toda relación con Dios en este punto viene mediada por él, como única instancia vertical sobre la horizontalidad propia de la amistad política inmanente, en última instancia comunitaria,

[104] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 43.
[105] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 45.
[106] Ulzurrum, M. De, *ib*., 47.
[107] Ulzurrum, M. De, *ib*.
[108] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 51.
[109] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 77.
[110] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 103.

desprovista, en el programa de Ulzurrum, de la exigencia de toda nota diferencial. El plano exclusivo de la verticalidad es desde luego otro, y su administración, sin cruce con la dimensión horizontal, viene dada por el papado. En el plano horizontal, los hombres son iguales por virtud de su propia amistad en cuanto humanos, cuerpos finitos, pretendida en última instancia impersonal, aun convocada y ejercida bajo la tutela del emperador como *dominus*, esto es, como amo. Pues "la acción espiritual dista de la carnal"[111]. En este sentido, en el plano vertical-salvífico los hombres también son iguales, pero no respecto de sí, sino sólo en cuanto sumisos a Dios. La principal falla de la legitimación del universalismo imperial es que asimismo impone, aunque pretenda neutralizarlo, un principio de trascendencia *en* la inmanencia, como es la propia figura del emperador. Pues esta amistad es, en efecto, orden. Entonces se afirma que, a pesar de que lo espiritual represente la condición constituyente de lo real, en tanto que ello ha sido degradado, representa su completud, saturación, exceso, rebasamiento. Así se afirma su prevalencia. Pero "lo espiritual no puede existir sin lo temporal"[112]. Con ello el emperador representa también un principio sacro, pero a escala inmanente. De ahí su peculiar condición. Sin embargo, común a las dos figuras es su estatuto como legisladoras decisorias, y así también ejecutoras, cada una en su jurisdicción. Esta simetría entre la jurisdicción inmanente / trascendente resulta tanto más notoria cuanto se comprende que su estructura depende de la ontología católica, cuya génesis se concentra en el mito de la creación y la caída. En este sentido hay un dualismo, pero al tiempo un universalismo. La convergencia hacia la unidad es en todo punto central en cuanto a la figura del emperador, que es por eso máximamente representativa, en la medida en que concentra todo poder temporal. "Por lo que Aristóteles, en el capítulo 15 de la *Metafísica*, aunque no estaba iluminado por la luz de la fe, tiene razón cuando afirma que no es buena la pluralidad para el principado"[113]. Esta es la propiedad del catolicismo que C. Schmitt tematizó como *complexio oppositorum*, a propósito de su supremacía específicamente formal, no sólo reductible a su condición institucional, sino también a su nuda doctrina. No en vano él mismo habló de la Trinidad como *stásis*, en el sentido, acaso pretendido, de Gregorio Nacianceno: "Lo uno (*to Hen*) está siempre en rebelión (*stasiatson*) contra sí mismo (*pros heautón*)"[114]. En este sentido, Ulzurrum se pregunta por la unitariedad de la dualidad, y asimismo por su unidad, de cuya problematicidad es el mismo Cristo, "de ambas naturalezas humana y divina"[115], manifestando tres razones, bien que centrándose en la dimensión específicamente imperial, supuesta, sin embargo, como inversión simétrica respecto de la pontificia, a saber, primero, que "*desde el principio se empezó por la unidad* [s. mío; el original enfatiza el estatuto como génesis y estructura de la operación divina: *exordium ab unitate proficistur*]"[116]; segundo que, frente al estatuto estructural de la primera razón, sólo la concentración de la potestad terrena en *uno* puede garantizar su ejecutividad asimismo universal, en la medida en que su objeto, todas las gentes del orbe, "no se podía congregar en una asamblea"[117]; tercero, por la progresiva

[111] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 105.
[112] Ulzurrum, M. De, *ib*.
[113] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 155.
[114] Schmitt, C., *Teología política*, o. c., p. 127.
[115] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 119.
[116] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 115.
[117] Ulzurrum, M. De, *ib*.

degradación generalizada de su objeto, en la medida en que sólo cuando esta fue irrecuperable para toda autonomía recurrió la divinidad a la concentración de "toda la potestad común de todo el orbe en un árbitro"[118]. Pero esta potestad, en tanto delegada, sólo puede venir de una potestad superior, y no de su potestad contraria. En este sentido, respecto del problema de la mediación / inmediación en de la delegación del poder imperial[119], Ulzurrum defiende ésta como inmediata, pero no dada primitivamente, sino decidida por Dios en virtud del estatuto deyecto del hombre sobre la tierra. El emperador entonces sólo emerge como tal en la medida en que "todo el mundo está en manos del maligno"[120]. De este estatuto caído extracta su normatividad. Él es quien participa de forma prevalente, todavía inmediata, respecto de la propia ley natural, cuya participación a las gentes la caída obtura. Por decisión de Dios, "por gracia"[121], el estatuto del emperador no se ha visto todavía oscurecido, frente a la "mala ratio"[122] degradada de los hombres. El emperador sigue siendo entonces un *kat-echon* en sentido eminente, y ello en la medida en que no procura la salvación directa de sus subalternos, sino que contiene la consumación de los tiempos con el cuidado de la perfección terrena del hombre, y en este sentido queda a este lado de la consumación del mundo. Tal es el límite de su jurisdicción, la cual terminará "el último día de la vida de toda carne"[123]. Pero no por ello resulta menos sacra, en la medida en que es escatológicamente fundada. Aunque vice-divina, dicha posición precisa todavía de una oposición, para así asegurar su mantenimiento, así "en este tiempo […] aquel anticristo que se llama turco"[124]. Frente a esta condición, el papa es sólo un administrador y un intérprete de la propia ley natural. En este sentido, Ulzurrum fuerza a la asunción, materializada en la coronación, del emperador por el papa toda vez este haya sido ya elegido como Rey de Romanos. Este es su verdadero título de legitimidad, en la medida en que, a su juicio, los electores realizan la misma voluntad de Dios. En este sentido ni siquiera suponen una mediación, pues no distorsionan ni administran esta voluntad, a la manera del pontífice. La elección es sólo un índice explícito de la voluntad que el propio Dios ha dispuesto. "Y puesto que la potestad del emperador sólo procede de Dios, de ahí que una vez que es elegido, *tiene* su potestad *de Dios* [s. mío]"[125]. Ulzurrum presenta entonces al papa como Vicecristo. La dimensión privativa de Cristo es salvífica. Vino a quitar el pecado del mundo. El pontífice, en tanto que administrador subalterno de su condición, se hace partícipe en forma eminente de esta misma naturaleza. Luego su jurisdicción es *estrictamente espiritual*, destinada a procurar la *salus* de sus fieles. Entonces el sumo pontífice, "(*por ser vicario de Cristo* [s. mío]) no tiene potestad temporal, de donde se infiere que el emperador no tiene esta potestad recibida del Papa, sino que la recibe inmediatamente de

[118] Ulzurrum, M. De, *ib*.

[119] "*Bar*[tolo de Sassoferrato]. *ibi dicit quod quidam Dantes fuit condemnatus post mortem suam de heresi*", Ulzurrum, M. De, *ib*, p. 114.

[120] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 119.

[121] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 121. De forma privilegiada, el emperador tiene "esa potestad recibida de Dios, ya que la ley natural en el hombre no es sino una participación intelectual y racional de la luz divina. Se entiende así por *Proverbios 8*: ´Por mí reinan los reyes, y los príncipes decretan justicia´", *ib.*, p. 123.

[122] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 120.

[123] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 139.

[124] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 213.

[125] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 123.

Dios"[126]. Como se ve, el problema compete a la estasiología trinitaria, a la ordenación de los poderes de las Personas de Dios, y así de sus representantes, según el orden de sus divergencias. Según la estructura identificada por Dante, el emperador del papa sólo "recibe luz"[127]. Pero ello denota ya que son dos astros de signo distinto. La luz de hecho no significa subordinación, sino mero auxilio, toda vez que el papa administra aquello de que el emperador goza de forma inmediata, por nuda decisión de la divinidad. Entonces, frente al estatuto espiritual-abstracto de la facultad autoritativa del pontífice, el emperador se presenta como un principio ordenador en un más alto sentido, pero también fáctico y concreto. Por ello pudo decir Ulzurrum: "Mas donde está el emperador allí está Roma"[128]. En este sentido, Ulzurrum reconocía que "this ´Roman´ imperial authority needed to be extended *de facto*, not merely recognized *de iure*, among unbelievers everywhere on the face of the globe"[129]. Así se hacía evidente la condición de su legitimación escatológica, en cuanto poder extenso en el espacio dado a fin de posponer la ruina de la *christianitas*, y así contener la crisis del fin de los tiempos.

4.

En este sentido se ha calificado teóricamente el poder de Carlos como el último de los poderes radicados en el *ordo* medieval, y el primero de los modernos, en la medida en que hizo explícito de forma eminente hasta qué punto los efectos discursivos "del final apocalíptico han tenido dimensiones constituyentes sobre los poderes mundanos"[130], en cuanto profanos, en su ejercicio de auto-investidura sacral. Pero esto, en cierto sentido, no constituía un *novum*, y por ello el poder de Carlos se presenta como mixto, un *compositum*, fuera de tiempo, des-quiciado, problemático, in-deciso, al tiempo *en* un ocaso y un alba, atravesado por estructuras normativas divergentes, favorecedoras de su misma ruina. En este sentido la *ratio* católico-imperial se nos aparece como un poder todavía teológico, pero no en cuanto secularizado, sino también en cuanto efectivamente sacro. Si bien esta sacralidad supuso un conflicto, y aun una usurpación. Por ello constituye un estadio previo respecto de la posición de la teología política, esta sí *específicamente moderna*, en cuanto construida sobre el proceso mismo de la secularización. Este es el criterio para la discriminación entre la división de los tiempos. Pero aquí criterio es ya crisis, pues ésta "es confrontación y separación: los campos se deslindan cada vez más exclusivamente"[131]. De ahí que el poder de Carlos, en su refracción en la Monarquía Hispánica, supusiera la última gran manifestación de la concepción apocalíptica del tiempo en sentido estricto, según su operatividad escatológica, en su dimensión política. En este sentido es un tránsito, pues es también un fin, en la medida en que del *ordo* medieval, en

[126] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 125.

[127] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 139.

[128] Ulzurrum, M. De, *ib*., p. 147.

[129] Lupher, D. A., *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2009, p. 46.

[130] Villacañas, J.L., "Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37 (2007), p. 94.

[131] Schökel, L.A. *Biblia de Peregrino. Nuevo Testamento. Edición de Estudio*, vol. III, Bilbao/Estella, Ega-Mensajero/Verbo Divino, 1997, p. 652.

su ejercicio, "procede la normatividad concreta que se nos ofrece, mientras que el presente no nos trae sino la noticia de su invalidez"[132]. Frente a esta identificación del recurso contra el fin de los tiempos en el combate espiritualmente sancionado contra el enemigo escatológico, la modernidad conoció un régimen de tiempo ya irrevocable, en el sentido de exento de toda cesura, cualidad, división, distinción, en un dinamismo vacío sobre un espacio histórico abstracto, sujeto a una progresión indefinida. De ahí el estatuto aberrante de la teología política, en la medida en que pretende hacer sagrado lo definitivamente profano. De ahí que se vea legitimada a la invocación de un nuevo *kat-echon*, ante la amenaza de la nuda destrucción material de la Tierra por virtud de la progresión abstracta que en su auto-afirmación indefinida se ha enseñoreado de ella, afirmando en sus epígonos que "lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, dónde y cuándo"[133]. Ya la legitimidad del hombre no es delegada. No ejerce como vicario, ni representa a nada ajeno a su voluntad. Entonces "the function of self-assertion becames absolute"[134]. Frente a esta dimensión epocal, pero también frente a la *ratio* católico-imperial y a la re-sacralización de la teología política, sólo cabe la construcción de una política ajena a la dimensión absoluta de ambas alternativas, restringida a la escala del cuerpo mismo, según su estatuto contingente, provisorio, individual, expuesto, dependiente, concreto y finito. En este sentido, la crítica de la *ratio* imperial supone también la cancelación del espacio de lo moderno en su propia genealogía, y ello en cuanto su ontología política se devela como una onto-teología. Sólo esta cancelación procura la devolución de lo político a "su historicidad y su precariedad, que definen su estatuto ontológico propio"[135]. En este sentido la crítica es ya una urgencia, pero no todavía una nueva condición.

Recibido: 19 de marzo de 2018
Aceptado: 13 de enero de 2019

[132] Villacañas, J.L., "El final de la Edad Media", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 19 (2008), p. 80.

[133] Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 71.

[134] Villacañas, J.L., "Legitimacy, Self-affirmation and *deificatio*. The Modern Age as Definitive Epoch", en Fragio, A. & Ros Velasco, J. (eds.), *Contemporary Apporaches in Philosophical and Humanistic Thought*, Roma, Aracne Editrice, 2017, p. 211.

[135] Zarka, Y. C., "Para una crítica de toda teología política", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39 (2008), p. 32.

La tragicomedia del héroe ambiguo (El *Quijote* en el debate ideológico entre Ilustración y Romanticismo)

The tragicomedy of the ambiguous hero (The Quijote in the ideological debate between the Enlightenment and Romanticism)

PEDRO CEREZO GALÁN
Universidad de Granada
pcerezogalan@yahoo.es

Resumen: Ejercicio hermenéutico filosófico del *Quijote* a lo largo de su historia efectual (*Wirkungsgeschichte)* con especial atención al litigio entre Ilustración y Romanticismo. Estas lecturas contrapuestas no han sobrevenido al texto externamente, sino que hunden sus raíces en el potencial simbólico de la obra. Un sujeto equívoco de doble rostro, un "loco entreverado", –de locura poética delirante y de noble sensatez, ridículo en sus acciones pero noble y esforzado en sus empresas. No es mera sátira burlesca, sino la tragicomedia del héroe ambiguo, en esa paradójica mixtura de la vida humana, que es ideal y delirio, aspiración y declive, arrojo y cobardía, arrogancia y desvanecimiento. El sentido argumental del *Quijote* es la historia de un des-engaño que le lleva desde el entusiasmo heroico de primera hora hasta la letal melancolía, para descubrir al fin, tras la frustración del primer intento autocreativo, el verdadero rostro del hombre.

Palabras clave: Entusiasmo heroico, tragicomedia, melancolía, libertad autocreativa, des-engaño.

Abstract: Philosophical hermeneutic study of *Quijote* throughout the history of its impact (*Wirkungsgeschichte)* paying special attention to the conflict between the Enlightenment and Romanticism. These opposing readings have not approached the text from the outside, but are rooted in the symbolic potential of the work. An ambivalent, double-faced protagonist, a "mixed-up lunatic" –of delirious poetic madness and of noble sensibility, ridiculous in his actions but noble and diligent in his enterprises. The work is not merely burlesque satire, but a tragicomedy of the ambiguous hero, in that paradoxical mixture of human life, which is both ideal and delirium, aspiration and decline, courage and cowardice, arrogance and fading away. The plot of *Quijote* is the story of disillusionment, which leads from heroic enthusiasm at the beginning to fatal melancholy, to discover at the end, after the frustration of the first attempt at self-creation, the true face of man.

Keywords: Heroic enthusiasm, tragicomedy, melancholy, creative invention of liberty, disillusionment.

Me propongo hacer hoy un ejercicio de hermenéutica filosófica de una obra literaria, como prueba de la estimulación y recíproca fecundación entre filosofía y literatura, dentro del universo de las Humanidades. He elegido para ello, en el marco del IV Centenario de la muerte de Cervantes, el *Quijote*, su obra *princeps* y, a la vez, la obra mayor de nuestra literatura, aun cuando algunas otras, como la *Celestina*, podrían disputarle esta palma, pero es, al menos, la que ha sido consagrada como tal por el buen criterio de innumerables generaciones de escritores y críticos literarios. Cervantes, huelga repetirlo, es un clásico universal, y en cuanto tal inagotable, y por eso per-dura a través del tiempo, porque en cada circunstancia y ocasión provoca a pensar mucho, como definió Kant a la obra del genio[1]. La potencia simbólica de la gran literatura, como experimentación imaginaria o ficcional del mundo de la vida, no ha dejado de interpelar a la filosofía, a lo largo de la historia, y, a su vez, la filosofía, en cuanto tarea infinita de autorreflexión esclarecedora de la condición humana en sus intereses primordiales, ha suministrado, en cualquier ciclo histórico, principios de orientación a la práctica literaria. El destino que las une es su fidelidad al "mundo de la vida" (*Lebenswelt,* en el sentido husserliano del término), que ambas han intentado salvar de la colonización objetivista en la edad de la ciencia: la literatura, mediante el espíritu del mito, y la filosofía, por obra de la reflexión crítica, con la que, según Maurice Merleau-Ponty, hacemos "la experiencia de nuestras paradojas y, al asumirlas, procuramos transformarlas en razón"[2]. Sostenía Jorge Luis Borges, con una punta de ironía, que la filosofía, especialmente la metafísica, era una rama de la literatura fantástica; yo me inclino a pensar, por el contrario, que la literatura es una rama de la filosofía experimental de los asuntos humanos. Literatura y filosofía no pueden, por tanto, dejar de provocarse, seducirse e instruirse recíprocamente en un diálogo de viva y fecunda productividad para la formación humanística.

1. Un clásico y su historia efectual

Ahora bien, todo posible encuentro hermenéutico entre una obra, que encierra en su autonomía y consistencia ideal todo un mundo, –el mundo del texto– y la situación concreta del intérprete, que pertenece a otro mundo, está forzosamente condicionado por la densidad de la historia, que hay de por medio. La obra no nos cae llovida del cielo, sino que llega a nuestras manos por la tradición histórica y, por tanto, su valor de clasicidad ha sido acuñado ya de antemano por ella.

[1] *Kritik der Urteilskraft,* Hamburg, Meiner, 1924, parágrafo 49, p.169; trad. esp. de M. García Morente, *Crítica del Juicio*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p. 322.

[2] "La métaphysique n'est pas une construction de concepts par lesquels nous essaierions de rendre moins sensibles nos paradoxes; c'est l'experience que nous en faisons dans touts les situations de l'histoire personnelle et colective –et des actions qui, les assumant, les transforment en raison" ("Le metaphysique dans l'homme", en *Sens et-non-sens*, Paris, Nagel, 1966, pp. 167-168)

Como subraya Hans Georg Gadamer, "cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de una historia efectual (*Wirkungsgeschichte*)"[3]. No podemos escapar de ella. Cuando decidimos leerlo en y desde una determinada situación, la historia ya nos ha alcanzado de antemano como condición de nuestra propia lectura. Paradójicamente, es esta distancia histórica la que posibilita, "el proceso de fusión (*Verschmelzung*) de horizontes"[4], –tal vez mejor sería decir entrecruzamiento o encabalgamiento de los mismos, el horizonte del pasado y el de nuestro presente–, en otro diálogo intrahistórico o vertical, en el que consiste la productividad de la hermenéutica. Si leer a un clásico es infundirle vida con la sangre de nuestras venas, como sugirió Ortega en cierta ocasión, no es menos dejarse inspirar por las incitaciones y sugestiones de su obra como modo para autocomprender mejor, a su luz, nuestro propio presente. La historia de don Quijote nos llega, a través de cuatro siglos, minada por las huellas de los lectores que han transitado por sus parajes y con las marcas de sus múltiples y valiosos comentarios, por muy dispares y contrapuestos que puedan ser. ¿Cómo desprenderse de tan valiosa herencia? ¿Cómo pretender una lectura blanca, inocente, exenta de presupuestos, como si fuéramos un lector adánico en medio del mundo cultural?... Entre el *Quijote* y nosotros media, pues, una historia de interpretaciones y debates, que, en el caso que nos ocupa, desde la perspectiva ideológica, atraviesa nada menos que el núcleo mismo de la modernidad filosófica en el litigio entre Ilustración y Romanticismo. Rastrear estas huellas e intentar mantener un diálogo productivo con esta secular herencia es el propósito de mi lectura.

Señala Francisco Rico:

> Un clásico, y el nuestro por encima de cualquier otro, lo es porque desborda el texto y puebla de ecos, estereotipos y sugestiones el contexto del idioma, la civilización, la vida. Todas estas transmigraciones del original revierten a su vez sobre el clásico: leemos el texto con infinidad de otros varios filtros, pero regularmente con los de tal contexto[5].

Podría creerse que tales interpretaciones son sobreañadidas al texto, como un acarreo artificioso que se proyectara anacrónicamente sobre él y que puede ocasionar una costra inerte de sentido sobre su tersura originaria. Es esta una suposición ingenua que contradice a la conciencia histórica. Tales lecturas, si consiguen per-durar con el texto y no se consumen con el paso del tiempo es porque logran engranar en su potencia simbólica y aciertan a descubrir venas de sentido, que, una vez que afloran, ya no dejan de fluir. En todo caso, el intérprete genial que se proponga remover tales capas sedimentarias con una robusta exégesis, se encuentra en la obligación de atravesarlas, dando cuenta de ellas, del cómo y el por qué de su aparición, para cavar más hondo, si cabe, el cauce del hontanar. Cabe sostener, como ha hecho Anthony Close, que Cervantes nos ha legado en su novela, con su ironía lúdica, tan solo una "fórmula literaria, y esta fórmula resultó sobre manera fecunda", entre otras razones, "porque la revolución

[3] *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 371.
[4] *Ib.*, p. 377.
[5] *Tiempos del Quijote*, Barcelona, Acantilado, 2012, pp. 238-239.

intelectual de la modernidad –promoción del sujeto, fenómeno de la mentalidad desheredada– halló en la fórmula cervantina un vehículo muy apropiado para su expresión"[6]. Pero este planteamiento resulta extrínseco, como si la fórmula hubiera resultado idónea por un avatar contingente de la historia, en vez de ayudar a promoverlo. Lo razonable es invertir la cuestión, según la lógica interna de la historia efectual, y preguntarse si tales efectos antagónicos de lectura, en el seno mismo de su recepción filosófica, no se deben a la propia pregnancia significativa del texto cervantino. El *Quijote* no nos ha legado solo una original "fórmula narrativa", sino un símbolo del sujeto moderno, empeñado en la invención de sí mismo, precisamente por haberse perdido la totalidad o esencialidad ética, propia del universo de la épica. Cierto es que busca su inspiración en un héroe de la épica caballeresca, mirando nostálgicamente hacia atrás, pero su modo de elegirlo y de serlo en un acto soberano de autoafirmación de su yo frente al mundo lo lanza proyectivamente hacia delante. Esta es su esencial paradoja.

2. La enigmática ambivalencia del *Quijote*

En cuanto clásico, el *Quijote* (1605/1615) es un libro parangonable en su rango al *Hamlet* (1603) de Shakespeare o al *Fausto* (1808) de Goethe, con los que ha sido frecuentemente comparado como una de las tres grandes obras literarias de la modernidad, en la raya misma de la obertura de su constelación simbólico-mítica, si se tiene en cuenta que el tema de Fausto fue antes elaborado por Christopher Marlowe en 1588. Ciertamente, el *Quijote* no es, por fortuna, un libro de filosofía, pero encierra un potencial simbólico, que ha incitado creadoramente a la crítica y al pensamiento a lo largo de la historia. Sería, sin embargo, un vano empeño, incluso un propósito disparatado, pretender hacer de Cervantes nuestro filósofo nacional, de modo análogo a como Miguel de Unamuno hiciera del quijotismo la filosofía intrahistórica del pueblo español. Conviene precaverse de tales juicios hiperbólicos, porque dan pie a la falaz dialéctica de los mitos y antimitos. Con su fino escepticismo discrepaba Juan Valera de aquellos comentarios filosóficos que quieren hacernos ver que el *Quijote* "encierra una doctrina *esotérica*, un logogrifo preñado de sabiduría", pues no cabe en una obra artística una filosofía oculta bajo su forma literaria: "en los libros, buenos o malos, no hay más escrito que aquello que está escrito", argumentaba Valera contra la lectura de Nicolás Díaz Benjumea, pero pasaba por alto que la profundidad, de haberla, no tiene por qué estar escondida, sino que reverbera en la misma superficie del texto. Esta extraña transparencia, que deja vislumbrar lo profundo en la apariencia más simple e inmediata, acredita la obra de un gran clásico. Pero eso no significa que sea el *Quijote* un "libro tan claro que hasta los niños lo entienden", como sostiene Valera, llegando a la provocativa conclusión de que "no hay que hacer un análisis detenido del *Quijote* para probar que carece de profundidades ocultas"[7]. El juicio del bachiller Sansón Carrasco sobre la historia del hidalgo manchego

[6] *La concepción romántica del Quijote*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 52.

[7] "Sobre el Quijote", en *Disertaciones y juicios literarios*, Impr. Tello, Madrid, 1890, pp 64-65. Puede verse también de Juan Valera su recensión crítica "Sobre la estafeta de Urganda o aviso sobre el desencanto del Quijote", en *Leyendo el Quijote*, Príncipe de Viana, nº 236 (2005), pp. 991-997, así como el artículo de Diego Martínez Torrón, "La polémica cervantina de Díaz Benjumea", en *Sobre Cervantes,* Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá, (2003), pp. 115-124.

era más matizado: "los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y lo viejos la celebran"(2Q,iii,653)[8], como si anunciase ya distintos niveles de lectura, subrayando precisamente que "los hombres (no los niños) son los que la entienden". Si no hay dimensión simbólica alguna en el relato, este se reduce a la trivial historia de un loco extravagante para divertir o entretener a las gentes. Si realmente el *Quijote* se agotara en una sátira burlesca de tales libros, haría ya mucho tiempo que habríamos dejado de interesarnos por él. Pero, de haber algún simbolismo en él, tiene que darse el doble sentido o una arquitectura interna en el orden de la significación. Leer inteligentemente un escrito, como enseña la experiencia más ordinaria, es siempre un leer "entre líneas" frente a la literalidad del sentido inmediato. En esta cuestión, estoy de parte de Nicolás Díaz Benjumea, quien se atrevió, por primera vez entre nosotros, a ensayar una lectura filosófica del *Quijote,* buscando "en la epopeya cómico-heroica", como él la caracteriza, "la significación por excelencia, el sentido superior de una gran obra de arte simbólico […], (esto es), el sentido anagógico, que es como la última tarea, lo que llamó el Dante el *sovra senso*"[9]. No se trataba, sin embargo, de ninguna metafísica oculta, como creía Valera, sino de una exégesis que fuera más allá de la sátira a los libros de caballería hacia una crítica de la cosmovisión político-religiosa de la sociedad que a Cervantes le tocó vivir, y a su través, apuntara a una nueva actitud ante el mundo de signo secular y civil. Por lo demás, negar la profundidad de un clásico es abiertamente un contrasentido con la calificación de su clasicidad. Un texto clásico, según nos advierte Friedrich Schlegel, "nunca debe poderse comprender totalmente, pero aquellos que son cultos y que se cultivan deben siempre querer aprender cada vez más de él"[10]. Téngase en cuenta, además, que El *Quijote* es "un equívoco", como lo calificó Ortega y Gasset, un libro profundo y enigmático, de una enorme potencia simbólica, pero con escasos índices para su interpretación[11]. De ahí la avidez apasionada con que numerosos intérpretes y pensadores de muy diferentes épocas históricas, escuelas ideológicas y estilos mentales y literarios[12] se han aplicado para descifrar este enigma, no ya solo en cuanto al género literario y a una profunda hibridación de la que iba a nacer la novela moderna, sino en cuanto al sentido complejo de su simbolismo.

Ahora bien, el enigma del *Quijote* no remite a ninguna sabiduría esotérica. Reside, a mi juicio, en la ambivalencia que traspasa enteramente el texto cervantino. Son múltiples los factores en que se acusa esta ambigüedad. De un lado, la novela consiste en una fábula como si fuera una historia, y hasta se ha llegado a suponer que se trata de una historia real, que le fue contada a Cervantes, o tenía al menos algún antecedente en algún hidalgo, vecino de algún pueblo manchego, tal vez del mismo

[8] Cito *El Quijote* por la edición de Francisco Rico, Barcelona, Instituto Cervantes y Crítica, 1998.

[9] *La verdad sobre el Quijote*. Impr. Gaspar, Madrid, 1878, pp. 220 y 232. Este doble sentido ya había sido notado por José Cadalso: "Lo que se lee es una serie de extravagancias de un loco (…) pero lo que hay debajo de estas apariencias es, en mi concepto, un conjunto de materias profundas e importantes" (*Cartas marruecas*, carta lxi, ed. de Juan Tamayo, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 147)

[10] "Fragmentos del Lyceum (1797), en *Poesía y filosofía*, Ed. y Estudio preliminar de D. Sánchez Meca, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p.49.

[11] *Meditaciones del Quijote,* o. c., I, p. 360.

[12] Saint-Evremont, lord Shaftesbury, Johann Fichte, los hermanos Friedrich y August W. von Schlegel, Ludwig Tieck, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, Heinrich Heine, Arthur Schopenhauer, Henry Bergson, Walter Benjamin, Ernest Bloch, Thomas Mann, Michel Foucault, por solo nombrar a los más notables.

Esquivias, que perdiera el juicio y diera con su desatino en dárselas de caballero andante. La historia resulta plenamente verosímil, si no en los detalles, sí al menos en su núcleo básico, y los caracteres de los personajes son tan auténticos y veraces, que se pueden tomar fácilmente por personas reales, con las que podemos encontrarnos en algún camino o en alguna venta de España. Los índices de verosimilitud abonan el realismo de la obra. Y, sin embargo, el hecho de que ambos personajes trasciendan el relato para devenir muy pronto estereotipos respectivamente del loco delirante y el rústico interesado, en la imaginación popular, convertidos en figuras de guiñol o de carnaval, indica que ya en ello estaba en juego una carga simbólica. Para Schelling, el *Quijote* es más simbólico que psicológico (*mehr symbolisch als persönlich)*, es decir, que los rasgos de los dos personajes protagonistas se extreman hasta el punto de des-realizarse idealmente y convertirse en figuras míticas que encarnan respectivamente la alucinación por lo ideal y el enviscamiento en el interés material. Y simbólica es también la primera aventura de don Quijote alanceando a los molinos de viento, como si fueran gigantes, según el mito eterno de la batalla del noble contra las fuerzas del mal. Más aún: la ambivalencia persiste incluso en la caracterización del mismo personaje. Don Quijote se presenta como un orate iluso y delirante al que sus locas empresas le hacen quedar en ridículo, pero, a la vez, no deja de ser también un poeta, a ratos sublime, que tomado por una manía cuasi divina nos sorprende con vislumbres de verdad. De un lado es un héroe ridículo, pero, dando la vuelta al medallón cervantino de su historia, resulta también un héroe noble en sus intenciones, discreto en sus sentencias y esforzado en sus empresas. El propio autor tiene que reconocerlo por boca de sus criaturas. "Sólo te sabré decir que le he visto hacer cosas del mayor loco del mundo y decir razones tan discretas que borran y deshacen sus hechos" (2Q, xviii,773) –le dice don Diego Miranda a su hijo–, y así se lo confirma su hijo don Lorenzo, después de ponerlo a prueba: "es un entreverado loco lleno de lúcidos intervalos (2Q, xviii, 776)", remitiendo a la doble ánima quijánica y quijotesca del hidalgo. Incluso su propia locura es ambigua, pues en medio de sus desatinos monomaníacos puede, como la *moria* erasmiana, seguir interpelando a las conciencias. Ya Vicente de los Ríos, en su valiosa Introducción a la famosa edición del *Quijote* por la Real Academia, de 1780, advierte "el carácter duplicado (de sus protagonistas), el cual varía el diálogo y la fábula y entretiene gustosamente el lector"[13]. Es la ambivalencia del símbolo, sobre la que también ha llamado la atención, más recientemente, Félix Martínez-Bonati:

> Don Quijote lleva dentro de sí a los arquetipos extremadamente opuestos del soldado fanfarrón, el 'miles gloriosus' de la comedia (en el cual la mentira del fanfarrón se ha tornado delirio de insania) y del anciano sabio y prudente que juzga sentenciosamente. Hasta puede decirse que llega a encarnar la figura de Jesucristo, la víctima inocente del escarnio. Sancho, por su parte, conjuga al 'rústico', simple y torpe, con el 'gracioso', lleno de ingenio y recursos[14].

[13] "Vida de Miguel de Cervantes y Saavedra y análisis del Quijote", a modo de Introducción a la edición del Quijote, Madrid, Impr. de Joaquín Ibarra, 1780, pr. 60, p. lxvi.

[14] *El Quijote y la poética de la nove*la, o. c., p. 92.

De ahí también la duplicidad de sentimientos que nos produce su lectura, una sonrisa ambigua, entre la ironía y la simpatía, como ya había sugerido el propio Cervantes, "porque los sucesos de don Quijote o se han de celebrar con admiración o con risa" (2Q, xliv, 982). A esta doble luz se deja interpretar también la novela. De un lado es una sátira de los libros de caballería, según expresa indicación de su autor, es decir, una épica cómico/burlesca en prosa, en la que se parodia el lenguaje altisonante e idealmente estilizado de los caballeros andantes, especialmente del *Amadís.* Y, sin embargo, es bien sabido que Cervantes estaba fascinado por el "lenguaje desatado" de los libros de caballerías, donde cabía jugar con todos los géneros literarios, y le apetecía hacer uno de ellos, como al canónigo de su historia, por cuya boca parece hablar el autor, y ya que no pudo hacer uno a la moda, pues estaban desfasados y criticados por la sensibilidad humanística, eligió hacerlo oblicuamente, de modo que la historia del caballero derrotado en sus sueños se convirtiera, a la vez, en una bella elegía caballeresca. "Don Quijote –escribe Ortega– la epopeya del eterno y esencial derrotado"[15]. Esto es lo profundamente turbador y paradójico del caso. Esta duplicidad ha sido también notada por Leo Spitzer: de un lado la vertiente crítica del idealismo ilusorio, pero a la vez, como contrapunto, la otra vertiente de la imaginación poética idealizadora. "El conjunto de la novela cervantina –escribe– se divide, pues, en dos partes: la una enseña el criticismo antes que la belleza imaginativa, la otra restablece la belleza imaginativa en contra de todo posible escepticismo"[16]. Dicho en otros términos, una prueba que la literatura no es la vida, y que éste fue el gran error de don Quijote querer convertir la literatura en forma de existencia, pero, la otra indica que sin la literatura y su *mímesis* idealizadora, sin el valor de la función heurística y estimulante de la ficción, no es posible la vida.

¿Cómo conciliar o abarcar al menos tan opuestas lecturas, que no son artificiosas, repito, sino generadas por la propia potencia simbólica del texto? Que la destrucción de un género pueda dar lugar al nacimiento del otro, la novela moderna, como épica irónica, es comprensible, pero que la destrucción del ideal heroico, en una época objetivista y desencantada, dé lugar a una idealización regeneradora de la actitud moral es más problemático. Esta fue la gran paradoja, que provocó la exégesis filosófica de Nicolás Díaz de Benjumea:

> Si la sociedad caminaba al realismo, al egotismo y al espíritu positivista y práctico (–dice–), no estaba en manos de Cervantes el detener el curso de los tiempos y las ideas y harto hizo con preverlo y encaminarlo, notando los efectos de la reacción próxima y anticipando los remedios[17].

[15] "Prólogo para alemanes" en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, VIII, p. 21. En un sentido análogo, ha escrito Antonio Vilanova, "esta conciencia exacta del fracaso de la ilusión caballeresca no representa en modo alguno una condenación del ideal heroico como la expresión más alta del vivir humano. El *Quijote* no es una sátira contra el heroísmo, sino una elegía al fracaso de este ideal heroico inspirada por el desengaño" (*Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989, p. 26)

[16] "On the significance of don Quijote", en MLN, vol. 77, n. 2 1962, p. 122. Esto puede valer para toda la novelística de Cervantes, especialmente en las *Novelas ejemplares*, divididas, según Ortega, en dos clases, las idealistas y las realistas, pero también, y esto es lo más sorprendente, en el mismo *Quijote*.

[17] *La verdad sobre el Quijote,* o. c., p. 230.

El simbolismo poético de Cervantes, en su duplicidad, consistía, a su parecer, de un lado, en el rechazo de lo ilusorio caballeresco como una utopía nostálgica, del otro, en sugerir un anticipo profético del porvenir: la actitud liberal, viendo –dice– "en lontananza el triunfo de la libertad y la democracia y el pueblo conquistando la soberanía y haciéndose rey, como lo figura elevando a Sancho al gobierno de una Ínsula"[18].

3. La confrontación entre Ilustración y Romanticismo

Nos consta que los coetáneos de Cervantes leyeron el *Quijote* como una épica cómico/burlesca. La sátira de los libros de caballería no trascendía más allá, sino que quedaba reducida a ridiculizar las hazañas de un héroe loco. Es comprensible que cuando Baltasar Gracián, con un alto sentido ético del arquetipo del héroe y convencido de la función didáctico-moral de la literatura, critica al pseudoheroísmo de compostura, figurería y teatro, tan frecuente en la corte del Barroco, acuda a su mente la figura fanfarrona de don Quijote que había dicho de sí mismo: "yo soy aquel para quien están guardados los peligros, las grandes hazañas, los valerosos hechos" (1Q, xx, 179). Nace la hazañería –advierte Gracián– de una desvanecida poquedad y de una abatida hinchazón, que no todos los ridículos andantes salieron de la Mancha, antes entraron en la de su descrédito (D, xx, 179).

El *Quijote* era una obra de puro entretenimiento y risa. Y puesto que su hidalgo manchego no podía ser una figura heroica, porque su locura era puro delirio y su *pose* fanfarronería, tampoco habría que tomar en serio su desengaño en cuanto experiencia ascética formativa. Tuvo que ser la crítica neoclásica la que sacara al *Quijote* de su encasillamiento marginal como una obra cómica intrascendente y lo elevará al nivel de un clásico[19]. La línea crítica de Mayans y Siscar a Vicente de los Ríos, pasando por Clemencín, representa en España el descubrimiento de una continuidad de la obra cervantina con los intereses humanistas del Renacimiento y su contribución a una sana actitud de buen sentido racional. Mayans pondera la maestría de Cervantes en el *Quijote* "por la buena invención, la debida disposición y el lenguaje proporcionado al asunto que se trata"[20], conforme al canon clásico aristotélico de la verosimilitud, proporción y decoro, y alaba su estilo, al que califica de "puro, natural, bien colocado, suave y tan enmendado, que en poquísimos escritores españoles se hallará tan exacto.

[18] *Id*.

[19] Close, A., *La concepción romántica del Quijote,* o. c., p. 49. Se trata de la exposición más amplia y precisa de la lectura romántica del *Quijote*, con su prelectura en el neoclasicismo europeo, aun cuando el libro adolece de cierta carencia de fuste ideológico y se resiente de su opción unilateral de ver el *Quijote* en exclusiva como novela cómica. Por eso dedico más mi atención en este ensayo a contraponer los esquemas teóricos de ambas lecturas e intentar reabsorberlas en su conjunto. Dedica Close una buena parte del libro a las lecturas hispánicas del *Quijote*, desde Mayans a Américo Castro y Madariaga, pero desdibuja, a mi juicio, la oposición entre Unamuno y Ortega, a los que mete en el mismo saco de la lectura romántica. En general, el defecto de esta obra, admirable en muchos sentidos, es llamar lectura romántica a todo lo que sabe a simbolismo, con lo que ella misma se condena a una falta de profundidad esencial. Si don Quijote no es un símbolo, polivalente y equívoco, de la condición humana, no se explica que forme parte de la cultura universal ni que sigamos leyendo e interpretando la obra, que cuenta su historia, a varios siglos de la muerte de las novelas de caballerías. El gran arte o es simbólico o no puede trascender su circunstancia.

[20] *Vida de Cervantes,* Valencia, Prometeo, s/f., parágrafo 34, p. 38.

De suerte que es uno de los mejores textos de la lengua castellana"[21]. La comparación con el pseudo *Quijote* le permite a Mayans contrastar la potencia cervantina en la creación de personajes complejos y llenos de matices con la caricatura simple de los de Avellaneda. Reconoce, en fin, que la fábula cervantina es una epopeya cómica, pero distingue la sátira de costumbres, escrita sin la acrimonia, que caracteriza a otras novelas de Cervantes, con la suave comicidad del *Quijote*, llena de gracia y donaire[22]. "Escribir, pues con gracia –concluye– pide un natural muy agudo y muy discreto del que estaba muy ajeno el dicho aragonés"[23]. Por su parte, De los Ríos lleva a cabo la comparación de la obra de Cervantes con la de Homero, contraponiendo a la fábula heroica del bardo ciego la otra fábula burlesca del manco de Lepanto, subrayando que Cervantes utiliza la risa como el medio más idóneo para corregir los vicios de la sociedad civil, pero que "merece igual alabanza (que Homero) por la discreción con que supo manejar lo ridículo haciéndolo verosímil, y sacándolo de varios objetos donde sólo su ingenio podía encontrarlo"[24]. La comparación con Homero, en su contraste, no desmerece en ningún punto:

> Homero y Cervantes están exentos de estos defectos. La *Ilíada* es sublime sin hinchazón, noble sin afeite y elevada sin obscuridad: el *Quijote,* llano sin bajeza, sencillo sin debilidad, y familiar con decoro. Ambas obras conservan la conveniencia de su estilo con una igualdad y temperamento muy difícil y reservado a los ingenios de primer orden[25].

En suma, con el *Quijote* había alcanzado España una cima literaria y merecido su autor la dignidad de un clásico universal, según escribe Vicente de los Ríos: "España admirada vio en el Quijote una repentina y súbita transformación de nuestras antiguas fábulas: la vanidad cambiada en solidez: la bajeza en decoro, el desaliño en compostura, y la sequedad, dureza y grosería del estilo en elegancia, blandura y amenidad"[26].

Pero no es esta calificación formal/literaria, con ser muy importante, la que aquí ahora me interesa, sino la dimensión ilustrada de esta lectura. Por vez primera se viene a reconocer que la sátira cómica tenía otro fin distinto al mero entretenimiento, pues encierra también una crítica de su tiempo. Vicente de los Ríos lo expresa de un modo inequívoco:

> Lo cierto es que el principal fin de Cervantes no fue divertir y entretener a sus lectores, como vulgarmente se cree. Valióse de este medio como de un lenitivo para templar la delicada sátira que hizo de las costumbres de su tiempo: sátira viva y animada; pero sin hiel ni amargura: sátira suave y halagüeña; pero llena de avisos discretos y oportunos, dignos de la ingeniosa destreza de Sócrates, y tan distantes de la demasiado indulgencia, como de la austeridad nimia[27].

---

[21] *Ib.*, pr. 53, p. 51.
[22] *Ib.*, prs 155-162, pp. 142-144.
[23] *Ib.*, pr.65, p. 62.
[24] *Vida de Miguel de Cervantes y análisis del Quijote,* o.c., pr. 32, p. liv.
[25] *Ib.*, pr. 117, p. lxxxviii.
[26] *Ib.*, pr. 121, p. lxxxix.
[27] *Ib.,* pr. 158, p. c.

Además de ejercer una crítica literaria sobre la literatura coetánea de la suya, –los libros de caballerías, las pseudohistorias fantásticas y el arte de comedias, al modo de Lope de Vega–, no dejaba de ser también un correctivo de las costumbres sociales de su época. Y a este propósito crítico, impostado en el primero, no duda De los Ríos en llamarlo "moral", pues crítica y corrige las costumbres o *mores* dominantes.

Este es el primero, pero no el único asunto de su moral. En ella se comprehenden también aquellos defectos, que por ser más frecuentes y perjudiciales a la sociedad y literatura hicieron mayor impresión en el ánimo del autor, celoso del bien de los hombres y en especial de los de su nación[28].

Un ejemplo significativo de esta corrección es la idea de valor y honra, vinculados con frecuencia a esfuerzos inútiles y alardes de orgullo, dignos de mejor causa, pues "el verdadero valor –dice– nace de la razón y no merece el nombre de valiente el que no gobierna sus acciones con la invariable regla de la justicia"[29]. Se diría, pues, que la lectura ilustrada, redime la exclusiva dimensión cómica del *Quijote,* trascendiéndola en un sentido educativo y moral. El héroe ridículo era también el sujeto de discursos con una fuerte carga humanística. "Fuera de sus manías –escribe Mayans–, habla don Quijote como hombre cuerdo, y son sus discursos muy conformes a razón"[30]. Sobre esta base de crítica paródica y discursos humanistas, puede entenderse la conclusión hiperbólica a que llega De los Ríos. "A la vista de tantas juiciosas críticas y sabias instrucciones, como hemos mostrado en la fábula de Cervantes [...] es forzoso confesar que su instrucción no es de menor utilidad, que la de los tratados de Ética más acreditados y famosos"[31]. A esta luz, Cervantes aparece como un testimonio inequívoco de una temprana Ilustración en España. El sentido moral de su obra se muestra en diferentes aspectos. Haciendo a modo de inventario, podríamos caracterizar la lectura ilustrada del *Quijote* por los siguientes rasgos:

1) La crítica del subjetivismo caballeresco, que amparándose en el arbitrio de la convicción íntima, arruinaba las bases del Estado moderno. Esta objeción, antes que Hegel, ya la había formulado Vicente de los Ríos:

   > Por este raro capricho llegó la caballería a trastornar los pactos fundamentales de la sociedad, y a contagiar e inficionar con una generosidad falsa y aparente la parte más noble y más distinguida de la nación. Cervantes deseando arrancar de raíz un vicio tan general y nocivo, empleó las armas de la ironía, de la moral y del escarmiento[32].

2) La creencia racional de que el error, ya sea intelectual o moral tiene un costo vital y se acaba pagando con el fracaso y la ruina, lo que conlleva la idea de una sanción inmanente. Ejemplo más significativo, aparte del mismo hidalgo loco, la suerte de Anselmo en *El curioso impertinente*.
3) La crítica a la actitud monomaníaca, que conduce al entusiasmo con sus inevitables secuelas de dogmatismo y fanatismo. Fue lord Shaftesbury quien mejor cali-

[28] *Ib.,* pr. 159. p. c.
[29] *Ib.,* pr. 186, p. cix
[30] *Vida de Cervantes,* o.c., pr. 40, p. 41.
[31] *Vida de Miguel de Cervantes y Análisis del Quijote,* o. c., pr. 283, p. cxxxvi.
[32] *Ib.,* pr. 162, p. ci.

bró el alcance moral de esta crítica cervantina, al encontrar en el humor del *Quijote* un antídoto eficaz contra el entusiasmo[33].

Ahora bien, si tenemos en cuenta que el entusiasmo, como manía divina, aparece unido a la poesía, podemos entender la profunda diferencia entre la lectura ilustrada y la lectura romántica. Si la línea ilustrada había elevado a Cervantes a la dignidad de clásico, los románticos lo convierten en genio, pero la genialidad es, en su esencia, poética. La poesía (*Poesíe*, no la mera *Dichtung*) es, para los románticos, la creación originaria, y como tal, revelación del sentido y el destino de la existencia. Es el fruto de la imaginación creadora capaz de sondear los abismos y las cumbres del alma. De ahí que la poesía genere las intuiciones simbólicas donde se encarnan sensiblemente esos sentidos. Lo decisivo en el arte no es el propósito o la idea previa directiva, sino la intuición poética originaria. El símbolo excede todo concepto y todo propósito explícito, porque arraiga en la potencia creadora del genio. Schelling supo descubrir el genio poético de Cervantes en cuanto creador de personajes arquetípicos, la nueva mitología en la edad moderna. "Don Quijote y Sancho son personajes mitológicos para todo el orbe culto"[34]. Más aún: no ya Cervantes, sino don Quijote mismo es poeta en la invención del poema de su existencia. Este aspecto había pasado desapercibido a la crítica ilustrada y Schelling se complace en subrayarlo: "Lo que en una concepción limitada de un espíritu secundario hubiera aparecido solo como sátira de una determinada necedad, esto lo ha transformado el poeta, mediante la invención más feliz, en la imagen más universal, significativa y pintoresca de la vida"[35].

Este es el otro lado, el revés del héroe ridículo, al que podríamos llamar el héroe visionario. Y no es que el romanticismo no viera el carácter cómico/burlesco de la obra, pero creyó que su simbolismo lo sobrepuja en una dimensión de noble heroísmo. Escribe Ludwig Tieck: "Esto es también lo maravilloso de este único libro: que el personaje principal es digno tanto de admiración como de risa, y casi siempre ambas cosas a la vez, de modo que en nuestra imaginación es tanto parodia y, sin embargo llega a ser un auténtico héroe"[36].

En Cervantes, además, la potencia simbólica de la poesía se despliega en novela, que es, según Schelling, "una mezcla de *epos* y drama en tanto participa de las características de ambos géneros"[37], es decir, narración de la poesía de la acción, ciertamente declinada o en oblicuo en un mundo refractario al espíritu de la épica– y, a la vez, drama o expresión de un conflicto. En este sentido, deviene "un espejo del mundo, al menos, de su época"[38], en el que caben todos los registros. "Estimulando todo en

[33] Como escribe Agustín Andreu, "*La carta sobre el entusiasmo* refleja una interpretación del Quijote como crítica de esa mezcla de religión y política que ha arruinado el siglo llenándolo de 'sangre, guerras, persecuciones y devastaciones'; política que considera objeto suyo principal 'la salvación de las almas', que es ahora 'la pasión heroica de espíritus exaltados'" (Introducción a Schaftesbury, *Sensus communis,* Valencia, Pre-textos, 1995, p. 74).

[34] *Philosophie der Kunst* Wissenschaftlige Buchgessellschaft, Darmstadt, 1966, p. 323.

[35] *Ib.*

[36] *Apud* Dorer, E., *Cervantes und seine Werke nach deutschen Urtheilen*, Leizpig, Wil. Friedrich, 1881, p. 43.

[37] *Philosophie der Kunst,* o. c., p. 318.

[38] *Ib.,* p. 320.

el hombre, debe también la novela poner en movimiento la pasión; le está permitido lo supremo trágico como lo cómico, solo que el poeta mismo permanece intacto de ambos"[39]. Téngase en cuenta que el romanticismo es el arte subjetivo por excelencia, y dentro de él la novela representa la culminación y de ahí su vecindad con la autobiografía y la historia del alma. Según Friedrich Schlegel: "un compendio, una enciclopedia de la vida espiritual de una personalidad genial, una confesión más o menos reconocida del autor. No podría figurarme una verdadera novela más que compuesta de relatos y cantos, de prosa y verso. Cervantes nunca lo hizo de otro modo"[40].

Poesía y prosa no son, pues, incompatibles, sino que su finalidad es potenciarse, mezclarse, confundirse, como en la palabra originaria la poesía y la filosofía[41]. A este brillante teórico romántico de Jena debemos el testimonio más cabal del genio de Cervantes:

> Sólo una advertencia más sobre la prosa de Cervantes, que es también poesía […] Creo que es la única moderna que podríamos oponer a la prosa de Tácito, Demóstenes o Platón […]. En ninguna otra prosa la colocación de las palabras es tan musical y simétrica; ninguna otra usa tan plenamente posibilidades estilísticas tales como conjuntos de colorido y luz, etc.; ninguna otra es tan lozana, tan viva y plástica en las expresiones generales de la cultura social. Siempre noble y delicada, tan pronto desarrolla las más sutiles agudezas como se pierde en la más dulce e infantil de las galanterías. Por eso la prosa española es tan apropiada para la novela y géneros afines, que deben fantasear la música de la vida, lo mismo que la prosa de los antiguos lo era para las obras de la retórica o de la historia[42].

Pero, sin duda, el mayor descubrimiento que hicieron en el *Quijote* los románticos, fue el de la ironía, apenas indicada en la crítica ilustrada al hablar de la parodia, pero plena ahora de posibilidades y registros, como libre juego del espíritu sobre todo confinamiento. Como precisa Ludwig Tieck:

> La ironía de la que yo hablo no es burla, sarcasmo ni humor. Es más bien de una profunda gravedad, pero sabe aliarse con la gracia y con la verdadera alegría del alma. No es meramente negativa, sino algo positivo. Es la fuerza que da al poeta el imperio sobre la materia. De esta manera le preserva la ironía de las unilateralidades y del vacío idealizar[43].

La ironía romántica es el discurso ingenioso del espíritu en medio de una realidad in-finita e irresoluble en sus contrastes y tensiones. "La actitud irónica –precisa Friedrich Schlegel– nace de comprender uno cuán paradójica es la esencia del mundo, cómo una actitud ambigua es la única que puede abarcarlo en su contradictoria totalidad"[44]. De ahí que el artista tenga que adoptar un aire lúdico y burlón para moverse en ella, sin quedar preso de ninguna posición fija y determinada, sino saltando

[39] *Ib.*

[40] *Apud* Bertand, J. J., *Cervantes en el país de Fausto*, Madrid, Ed. de Cultura Hispánica, 1950, p. 81.

[41] *Fragmentos del Lyceum,* pr. 115, recogidos en *Poesía y filosofía*, trad. de D. Sánchez Mesa, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 64.

[42] "Sobre la traducción alemana del Don Quijote por Tieck", recogido en *Obras selectas,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, pp. 55-56.

[43] *Apud* Dorer, E., *Cervantes in seiner Werke nach deutschen Urtheile,* o. c., p. 39.

[44] Citado por Edgard Riley: *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid, Taurus, 1989. p. 59.

sobre ella en un trascendimiento continuo. La oscilación cervantina entre lo ideal y lo real en tensión íntima, lo noble y lo bajo, lo grave y lo ligero, en suma, lo trágico y lo cómico, sin conciliación posible, le permite un juego de desplantes y relativizaciones de los opuestos, sin alcanzar un término de reposo.

En oposición a la lectura ilustrada del *Quijote*, podríamos resumir la romántica en el siguiente cuadro conceptual:

1) La recuperación de lo épico/dramático como el conflicto interno al mundo. "El tema en su conjunto –dice Schelling– es la lucha de lo real con la ideal"[45]. Y aun cuando lo ideal no tenga una consistencia ética objetiva, se tratará al menos de lo ideal psíquico, es decir, del conflicto entre el mundo de los ideales subjetivos, del ensueño y la ilusión, que requiere la vida para estimular su energía, y la realidad positiva, que se lo deniega. Cualquiera que sea la resolución de esta lucha, trágica o cómica, o la misma in-decisión tragicómica, forman parte de la experiencia de la vida.
2) La versión positiva del entusiasmo con que el héroe, de noble naturaleza e intención, llevado por la fe en sus ideales y valores, vinculados con la utopía de la Edad de Oro de la humanidad, y tocado por una locura, que es en el fondo lucidez alucinada, se enfrenta a la realidad que lo circunda, y hace de su propia derrotada un estímulo para recobrar su ímpetu creativo.
3) El sentido de la virtud, entendida conjuntamente como convicción subjetiva del deber y esfuerzo sacrificado por el ideal, propios del *ethos* gótico caballeresco.

Utilizo intencionadamente términos del vocabulario filosófico de Johan Fichte, quien lamentaba la falta en su tiempo de héroes de la acción y admiraba a Cervantes por su *pathos* trágico/heroico como se muestra en *Numancia.* Téngase en cuenta que el filósofo de Jena es el inspirador de la primera generación romántica, y de su filosofía proviene la idea de la actividad originaria del Yo (*Tathandlung)*, categoría con que más tarde Ludwig Tieck traduce la "hazaña" quijotesca. Tal acción consiste en la auto-posición del yo frente al no-yo, esto es, frente a lo positivo/objetivo que resiste a la voluntad del héroe, y que éste ha de negar y superar como condición para fraguar su propia obra y recobrarse en ella a sí mismo. Este "idealismo ético de la libertad", como lo denomina más tarde Dilthey, es consonante con la idea que los románticos se hicieron de don Quijote, el héroe de la voluntad desnuda, un luchador solitario frente al mundo, que cree que el ideal rige lo real y que basta su esfuerzo para hacerlo triunfar en la historia. No es, pues, extraño que años más tarde Hegel, en su crítica al romanticismo, incorpore en la *Fenomenología del espíritu* a la galería de las figuras de la autoconciencia práctica, la del "caballero de la virtud", cortado, sin nombrarlo, según el modelo de don Quijote. La pintura que hace Hegel de esta figura es una mezcla del idealismo kantiano-fichteano de la libertad y del entusiasmo romántico por el triunfo de lo ideal. Se trata de un caballero que cree en la idealidad inmarcesible del bien y está dispuesto a sacrificarse por él, con tal de realizarlo en el mundo. Lo característico de don Quijote es ciertamente la virtud y ese aire kantiano de vivir entre dos mundos opuestos, –el ideal, *nouménico* o inteligible y el fenoménico o positivo–, que solo pueden armonizarse en su fe. Se erige, pues, contra el egoísmo ambiente, poniendo su corazón al servicio de la

[45] *Philosophie der Kunst,* o.c., p. 323.

ley más sagrada. "Para la conciencia de la virtud, –precisa Hegel– lo *esencial* es la *ley* y la individualidad es lo que hay que superar, tanto, por consiguiente, en su conciencia misma como en el curso del mundo"[46]. Su convicción es pura, pero sus armas son los discursos y su herrumbrosa lanza, impotentes para llevar a cabo una praxis transformadora que logre engranar con el curso del mundo. De ahí que sea vencido una y otra vez, aun cuando confía en que su esfuerzo no será vano y en que el mundo acabe un día coincidiendo con su idea. Esta es, según Hegel, la argucia del entendimiento (mejor sería decir de la fe moral) para soportar la esterilidad (improductividad) de su lucha. Pero el 'el curso del mundo', cuya realidad crece en la interacción de individualidades reales por probar su energía puesta en obra, vuelve inane el esfuerzo del caballero y siempre lo deja en ridículo. El veredicto de Hegel no puede ser más severo al contrastar este sentido moralista de virtud con el ejemplo de los antiguos:

> La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo y como su fin un *bien real ya existente*; no iba, pues, dirigida contra la realidad, como una *inversión universal* y contra un *curso del mundo*. En cambio, ésta que consideramos es una virtud que sale fuera de la sustancia, una virtud carente de esencia, una virtud solamente de la representación y de palabras, privada de aquel contenido[47].

Hegel, pues, en consonancia con la lectura ilustrada, entiende el *Quijote* como una sátira cómica, destinada a ridiculizar las costumbres caballerescas, para las que ya había pasado su hora. La subjetividad gótica, pese a sus valores de lealtad, fidelidad y amor al ideal, resultaba incompatible con la realidad del mundo moderno, con su nuevo orden de la economía nacional, el ejército organizado y la potencia del Estado. Así vino a reconocerlo el genio de Cervantes en el *Quijote*, de cuya obra celebra Hegel, al modo romántico, "lo *novelesco*", donde el "desatino" de su locura se "inserta en una circunstancia estable", produciendo así "una cómica contradicción con la realidad efectiva"[48] del mundo. Y, sin embargo, pese a esta comicidad, su héroe no rebaja, a su juicio, la dignidad de su actitud:

> Pero, no obstante, esta aberración cómica, en *Don Quijote* se contiene enteramente lo que antes celebrábamos en Shakespeare. También Cervantes ha hecho de su héroe una naturaleza originariamente noble, dotada de múltiples dones espirituales, que al mismo tiempo siempre nos interesa verdaderamente. Don Quijote es en su desatino un ánimo perfectamente seguro de sí mismo y de su causa […] y esta autocerteza respecto a lo fundamental de su designio se adorna de modo grandioso y genial con los más raros dones del carácter[49].

Una resonancia de esta confrontación por el *Quijote* en el litigio entre Ilustración y Romanticismo, tardía pero vigorosa, alcanzó a España con motivo del tercer centena-

[46] *Phänomenologie des Geistes,* en *Werke in zwanzig Bänden,* Frankfurt, Suhrkamp, 1970, III, p. 283; *Fenomenología del espíritu,* trad. esp. de W. Roces, México, FCE, 1966, p. 224

[47] *Ib.,* p. 290. Fen., pp. 229-230.

[48] *Vorlesungen* über *die* Ästhetik, en *Werke in zwanzig Bänden,* o.c., 1970, XIV, pp. 217-218; *Lecciones sobre la estética,* trad. esp. de A. Brotons, Barcelona, Akal, 2007, pp. 433-434.

[49] Ästhetik, XIV, 218; trad. esp. cit., p. 434.

rio de la obra. Miguel de Unamuno recrea con inusitada fuerza la tradición romántica en la clave existencial del agonismo quijotesco entre el reino inmarcesible de la idealidad –la libertad, la justicia, la belleza y el amor a la gloria– y la prosa utilitaria del mundo. Vuelve el rostro noble del caballero de la fe y de la virtud, que en su desnuda voluntad se empeña por espiritualizar el mundo, con una propuesta de humanismo trágico-heroico[50], un don Quijote poeta, a la vez activo y contemplativo, que se erige contra la *Kuktur* moderna de la ciencia y la técnica, el progreso y el bienestar, porque en su voluntad de no morir cree en la fuerza liberadora del espíritu; un héroe, en fin, que nunca puede ser derrotado, porque ya de antemano ha elegido la derrota, y cobra fuerzas en ella, como Anteo en contacto con la tierra-madre.

Ortega y Gasset, por el contrario, pensando a la contra de las *revêries* de Unamuno y en continuidad con la línea ilustrada y hegeliana, cree que en el *Quijote* se lleva a cabo una crítica irónica a los héroes del esfuerzo puro, que solo conducen a la melancolía, denuncia el dualismo entre el idealismo abstracto y el crudo realismo, del que sólo puede surgir un morboso conflicto de funestas consecuencias, pues "si la idea triunfa, la materialidad queda suplantada y vivimos alucinados. Y si la materialidad se impone y penetrando el vaho de la idea reabsorbe a ésta, vivimos desilusionados"[51]. Y pondera, finalmente, el régimen de equilibrio entre cultura y vida que nos propone Cervantes en el *Quijote* para no vivir ni alucinados ni desmoralizados.

4. "¿Es el Quijote solo una bufonada?"

Tras exponer esta confrontación ideológica en sus rasgos generales, nos sentimos remitidos al fondo de la cuestión en aquella pregunta de Herman Cohen: "¿es por ventura el *Quijote* solo una bufonada?", que Ortega eligió como lema en el frontispicio de sus *Meditaciones*, dejándola sin aclarar. Pero, si se analiza el contexto de la cita se revela la intencionalidad de Cohen al hacerse esta pregunta y se nos da una indicación de marcha. Dice así el párrafo íntegro al que pertenece la cita:

> Entre las virtudes mismas hay contienda. Esta es la tragedia, para la que se debe buscar una catársis. Hay una vieja sentencia: *summun ius, summa iniuria*. Esto no solo vale del derecho, sino quizás también de la justicia. Y la sabiduría, ¿no se vuelve presunción cuando no es consciente de sus límites? ¿Y es por ventura el *Quijote* solo una bufonada? ¿O es Aristófanes un autor de burlas, en tanto que engancha la tragedia bajo la máscara cómica? Platón nos ha mostrado también aquí el camino correcto, en la medida en que en la noche profunda, cuando todos se daban a la bebida y estaban adormilados, le hace decir a Sócrates que solo el poeta trágico es también autor de comedias[52].

[50] Véase mi libro *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, especialmente el capítulo 7º "La voluntad heroica", pp. 311-371.

[51] *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Madrid, Revista. de Occidente, 1966, I, p. 386.

[52] *Die Ethik des reinen Willens,* Berlín, B. Cassirer, 1904, p. 461. La cita de Platón al final del *Symposion* dice textualmente: "Sócrates les obligaba a reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias" (223d).

Platón no volvió sobre ello en otro lugar, pero es posible conjeturar lo que Sócrates podría haberles argumentado a favor de su tesis, a saber, que los contrarios están enlazados polarmente, y quien sabe del género a que pertenecen, puede dar cuenta de ellos, como, según Aristóteles, el que tiene la ciencia de algo puede justificar la verdad de una proposición y denunciar el error contrario. Análogamente, dado que la *téchne* es un saber hacer, quien domina un arte puede ejecutar los contrarios bajo un mismo género, porque conoce la razón de su oposición. De ahí que quien domina lo trágico sea capaz, por inversión de la fórmula, de realizar lo cómico. Ambos están unidos como hermanos siameses por la espalda. La alta comedia envuelve un fondo trágico, que en un punto crítico se ha echado a perder (¿?) y, por tanto, se invierte en su contrario. Como la tragedia conlleva en sombra su contrafigura cómica, y ya se ha hecho la observación de que si a la estatua de Laocoonte se le quitan las serpientes, su lucha parece un bostezo. Esta *transformación por inversión* se da también entre los caracteres mediante la bipolaridad de los afectos. Como recuerda Sören Kierkegaard: "los psicólogos constatan que el melancólico posee un insuperable sentido del humor, que el lujurioso suele ser el más idílico, que con frecuencia el disoluto no carece del sentido moral más agudo y, finalmente, que el escéptico es en la mayoría de los casos un espíritu religioso"[53].

¿No será Cervantes un melancólico con sentido del humor? ¿A qué debe su melancolía? ¿Pero tiene acaso Cervantes un genio trágico? Creo que el encasillamiento habitual del genio cervantino en el género cómico no le hace entera justicia. *Numancia* es una excelente obra trágica, con *páthos* heroico espartano, que admiraron los románticos y fue capaz de inspirar a Fichte en sus *Discursos a la nación alemana*. Como son trágicas algunas novelas ejemplares, como *El celoso extremeño*. En *La Galatea,* se encuentra un áspid en la flor más bella de la lírica del amor, como un signo de que también la muerte habita en la Arcadia. Incluso en el *Quijote*, es trágico el episodio pastoril del entierro de Crisóstomo, como lo es asimismo la novela intercalada *El curioso impertinente,* a cuyo protagonista una malsana curiosidad precipita en la destrucción de su vida conyugal y hasta de su propia vida. Y no deja de tener un aire trágico la muerte del hidalgo manchego a causa del "desabrimiento y la melancolía", pese a haber recobrado la razón. Por eso, pese a sus delirios y extravíos, sentimos por él una viva simpatía. Tampoco se puede afirmar categóricamente que Cervantes se estimara especialmente a sí mismo como autor cómico. En *Viaje del Parnaso* se presenta a esta luz porque en ella era reconocido socialmente su prestigio, pero esto no significa que esa consideración valiera también para él en el fuero interno. Y en cuanto a la anécdota (tal vez ficticia), que cuenta en el *Prólogo* del *Persiles* de que yendo de camino de Esquivias a Madrid lo alcanzó un estudiante que, al descubrir que era Cervantes, se echó abajo de su cabalgadura y se deshizo en elogios, llamándolo "el famoso todo, el escritor alegre, el regocijo "de las musas", su reacción, tal vez por cortesía o tal vez por discrepancia, no deja de resultar distante:

[53] *Diapsálmata*, pr. 8º, en *Estudios estéticos*, Madrid, Guadarrama, 1969, I, p. 62.

> Ese es un error donde han caído muchos aficionados ignorantes. Yo, señor, soy Cervantes, pero no el regocijo de las Musas, ni ninguna de las demás baratijas que ha dicho. Vuestra merced vuelva a cobrar su burra y caminemos en buena conversación lo poco que nos falta del camino[54].

Para Anthony Close, Cervantes cita el elogio del estudiante, "porque deseaba que fuese su epitafio literario"[55]; para mí, se trata de una ironía más cervantina a cuenta de sí mismo, quizá porque en verdad no le satisfacía enteramente su fama como autor cómico. Sea de ello lo que fuere, y volviendo a la cita de Cohen, ¿qué tragicidad se esconde en el *Quijote* para que no sea solo una bufonada? Al igual que la sabiduría que desconoce sus límites resulta insensata, la pura y abstracta idealidad del héroe, en su extremo rigor, se vuelve delirio y le impide una confrontación con la realidad. El ideal inmarcesible de su exigencia no se conforma en una idea o proyecto, susceptible de ser llevado a cabo en el curso del mundo, en una praxis ardua pero posible. Ya nos advirtió Goethe del proceso de esta inversión cómica de lo ideal:

> La idea, cuando entra en su aparecer, excita siempre aprehensión, miedo, perplejidad, resistencias, contra lo que el hombre en alguna medida toma postura. (Pero cuando) la idea entra inmediatamente en el aparecer, en tanto *que no es trágica y obra auténticamente,* es tomada necesariamente por delirio, y para ello y en ello embrolla, se pierde también a sí misma porque no sabe mantener su alta pureza; incluso la vasija, en que se manifiesta, se va a pique justamente cuando quiere afirmar esta alta pureza […]. En la medida en que la idea aparece fantásticamente, ya no tiene ningún valor; de ahí también que lo fantástico, lo que perece en la realidad efectiva, no suscita compasión, sino risa, porque provoca relaciones cómicas, que resultan afortunadas para la risueña malevolencia […]. Lo más logrado de este género es *don Quijote* de Cervantes[56].

Lo auténticamente trágico, según Goethe, está en la idea de que obra porque lucha, esto es, la idea que entra en verdadera colisión con la realidad, para vencer o ser vencida. Pero el *Quijote* no representa efectivamente, como pretende Schelling, la lucha de lo ideal contra lo real, sino el gesto indeterminado y vacío de una lucha que nunca comienza de veras. Paradójicamente, su tragicidad de segundo grado consiste en que su extrema idealidad es tan abstracta y pura que le hace delirar y no acierta con la realidad, con la que tiene que batirse. Admiramos su noble intención y su buen corazón, el ardor de su empeño, la constancia de su esfuerzo, la generosidad de su sacrificio por lo ideal, pero ¡ay! nos desconcierta que sus afanes y esfuerzos se agoten en gesticulación y sus discursos sepan a retórica de predicador. En este punto delirante, todo el fondo trágico de su heroicidad se invierte en ridículo. Podríamos decir que el héroe es generoso en su esfuerzo, pero tiene "estrechez" de alma o de mente, según Lukács, a causa de su obsesión dominante:

> Lo demónico del estrechamiento del alma es lo demónico del idealismo abstracto. Es el espíritu obligado a emprender el camino directo, totalmente recto, hacia la realización del

[54] *Obras Completas,* ed. de J.C. Peinado, Madrid, Cátedra, 2005, II, p. 55.
[55] *La concepción romántica del Quijote,* o. c., p. 18.
[56] *Cervantes in Seine Werke nach deutschen Urtheilen*, ed. de E. Dorer, o.c., p. 20.

> ideal; el espíritu que olvida, con demónica ceguera, toda distancia entre ideal e idea, entre psique y alma, el espíritu que con la fe más auténtica e inconmovible, infiere del deber-ser la idea de su existencia necesaria y experimenta como hechizo la falta de su correspondencia con la realidad[57].

Visto a esta luz, el *Quijote* no es una obra puramente trágica ni tampoco enteramente cómica, sino tragicómica en esa paradójica mixtura de la vida humana, que es ideal y delirio, aspiración y declive, arrojo y cobardía, arrogancia y desvanecimiento. Ciertamente épica cómico/burlesca, pero por lo mismo obra de fondo trágico invertido o comedia con sabor amargo. No por casualidad la obra que más directamente influyó en Cervantes fue, como ha señalado Marcelino Menéndez Pelayo, la *Celestina*, de la que dice Fernando de Rojas en el Prólogo: "Yo, viendo estas discordias, entre estos extremos partí por medio la porfía y llámela tragicomedia"[58]. Esta mezcla de lo ideal, ya sea épico o trágico, y lo real, ya sórdido o ya cómico, abre el lugar literario donde se expone la vida humana en todos sus registros. Y, además, "¿qué hay de grave, si se puede saber –dice Lessing– en mezclar los géneros? En los manuales que los clasifiquen con toda la precisión que puedan, pero cuando un genio, obedeciendo a propósitos más elevados, haga confluir varios de ellos en una misma obra, hay que olvidarse de los manuales y examinar únicamente si estos propósitos se han cumplido en ella"[59]. Lessing pensaba en Eurípides, pero lo mismo podría haber dicho a propósito de Shakespeare o Cervantes, a los que había emparejado la modernidad. Ahora bien, en la mezcla, para que no sea caótica y disparatada tiene que darse un punto de reversión, de trueque interno donde lo épico-trágico, en su extremo delirante, se traspasa a lo cómico, e inversamente, lo cómico, esto es, el defecto que nos hace reír, puede volverse trágico por la ruina implícita que puede provocar. Al igual que hay una seriedad a destiempo y contratiempo que desata la risa, hay una risa que se hiela en los labios cuando se descubre que el burlado es uno mismo, el hombre serio, mirándose en un espejo esperpéntico. En lo sucesivo, el arte de novelar no podrá renunciar a la disparidad esencial de estos acordes que resuenan alternativamente en toda vida y constituyen su íntima y ambigua melodía.

5. La tragicomedia del héroe ambiguo

Lo característico de esta tragicomedia cervantina es que corresponde al nacimiento del sujeto moderno. El *Quijote* constituye, a mi juicio, la gran obertura literaria de la modernidad, en la frontera entre el Renacimiento y el Barroco, cuando decrecen los fervores del Humanismo y ya invaden la escena las primeras sombras de la Contrarreforma, en un intermedio crítico, que apunta hacia una primera Ilustración. Si el *Quijote* es el origen de la novela moderna se debe a que en esta obra se lleva a cabo la autoconstitución práctica del yo en cuanto sujeto activo de la propia vida y artífice de su mundo El genio de Cervantes ha acertado a crear el símbolo poético correspondiente al principio de la subjetividad moderna, en la figura de un personaje de doble

[57] *Teoría de la novela,* o. c., p. 363
[58] *La Celestina,* Madrid, RAE, 2011, p. 21.
[59] *Crítica y dramaturgia*, Castellón, Ellago, 2007, pp. 131-132.

rostro, un "loco entreverado", que, al margen de convenciones y presiones sociales, de prejuicios de casta y de religión, se atreve a determinar libérrimamente el sentido de su vida. La libertad autocreativa de los modernos, que enunciaron los humanistas del Renacimiento, encuentra, al cabo, al héroe literario que encarne su aventura fuera del mundo mítico de la épica, aun cuando sueñe en resucitarlo, y de camino hacia el mundo turbio y complejo de la historia individual. Cervantes es renacentista en las premisas existenciales de que parte la experiencia de la libertad moderna, como ha demostrado inequívocamente Américo Castro[60], pero pisa ya el espacio barroco del laberinto del mundo, hecho ya teatro y representación, donde es preciso discernir la realidad de la apariencia, aprender de los propios errores y asegurarse de sí mismo contra la doble asechanza del encantamiento y el desencanto. El héroe ya no puede descansar en una esencialidad ética, pues ha entrado en crisis la totalidad de sentido, propia del universo épico, y no tiene más remedio que atenerse a sus propias fuerzas, para buscar y ensayar una individualidad problemática. De ahí que se embarque en la elección de un *dáimon* personal o vocación, lo ponga a prueba en el yunque de las diversas circunstancias, adonde le lleva su aventura, y trate de asegurar, en contacto y contraste con los otros, su propia identidad. No es, pues, extraño encontrar en su historia los rasgos característicos del sujeto moderno: el yo como autoconciencia volitiva, la autoestima de la propia dignidad, la forja de una individualidad señera, el mérito del esfuerzo y la virtud. A veces tenemos la impresión de que el símbolo de don Quijote, gracias a su potencia significativa, en cierto modo profetiza, como sugería Nicolás Díaz de Benjumea, los caminos de la libertad moderna, según ha mostrado luego la historia efectual de la obra. Tampoco podía faltar en la historia la experiencia del desengaño, tan característica del Barroco, "sacando de todo –decía Baltasar Gracián– o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño"[61]. Y con ello, el reconocimiento final del error, ya sea intelectual o moral, como preludio de la novela formativa (*Bildungsroman*).

El sentido argumental del *Quijote*, que da unidad interna a toda la obra, es, en efecto, la historia de un des-engaño que le lleva desde el entusiasmo heroico de primera hora hasta la letal melancolía, para descubrir al fin, tras la frustración del primer intento autocreativo, el verdadero rostro del hombre. Al comienzo, este empeño poético de autoinvención de sí constituye su locura. El hidalgo se elige a sí mismo en una vocación, la de caballero andante –desfacedor de entuertos y agravios y ministro de la justicia de Dios–, y se identifica plenamente con el contenido ético de esta vocación, pretendiendo realizarla y realizarse, imponiendo la ley de su corazón al mundo. Llamo entusiasmo heroico, según la caracterización platónica de la manía divina (*Fedro*, 244a-245c), a esta entrega incondicional del yo a su vocación, en la medida en que contiene una ley absoluta de valor, un bien en sí, que hay que obrar en el mundo. Creo que los románticos acertaron a ver el alcance simbólico del personaje, a la par que reconocieron la seriedad de su actitud y la dignidad de sus ideales. Su locura encerraba aquellas otras razones del corazón, que diría Pascal, que superan a la razón misma. Esta es la condición fundamental para que haya entusiasmo. Cierto que hay, en primer

[60] *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 561-601.
El Discreto, parágrafo xxv.

plano, una presencia de disparatadas quimeras que se prestan al ridículo, pero en medio de la hojarasca y recubierto por ella se encuentra un núcleo noble y elevado, que tiene que ver con la utopía de la edad dorada donde se abrevan los sueños de gloria de don Quijote[62]. Los románticos supieron descubrir el aura poética, que nimba su figura en el entusiasmo heroico, y por eso creyeron que tiene un fondo épico-trágico porque lucha contra el mundo material, en la primera parte de la obra, y, en la segunda, ya probado caballero, ha de sufrir las burlas de una realidad mistificada para engañarle[63]. Pero en la creencia de que todo lo que provoca el entusiasmo, cuando es noble y bello, no podría degenerar, no acertaron a ver el instante peligroso en que delira en su extrema pureza el idealismo más acendrado. Es cierto que el héroe cervantino se quiere y se sabe libre, capaz por tanto de nacer de sí y por sí mismo. Sin embargo, hay varios peligros que acechan a la libertad del sujeto moderno en su misma cuna nacimiento, como al hidalgo manchego, hasta el punto de hacerlo delirar: uno, la pretensión absolutista de su actitud que le lleva a la arrogancia y la des-mesura; otro, como ya se ha indicado, el carácter abstracto, atemporal, de su idealismo, que sobrevuela el mundo, no acertando a verlo, y no menos el rigor subjetivo de su convicción interna sin matices ni contrastes. Son los riesgos inherentes al idealismo ético con que se abre la edad moderna.

Ahora bien, la *hybris* del héroe necesita de una larga terapia de desengaño para librarse del maleficio de una libertad abstracta en su arrogante omnipotencia sobre el mundo. La locura de don Quijote envuelve, por tanto, un error intelectual y moral, que reclama una purga o purificación ascética, a través del proceso de burlas y fracasos, que Cervantes inflige a su criatura, punzando críticamente sus ideales y humillando su actitud soberbia y presuntuosa. En este vórtice del desengaño, clave para la compresión del argumento, acertó la lectura ilustrada, viendo en el *Quijote* la semilla de un racionalismo bien templado.

Pero por no tomar demasiado en serio su idealismo, tampoco pudieron captar toda la envergadura y profundidad de su desengaño, que había de precipitarle en un desabrimiento y melancolía, que lo llevan a la muerte. Des-engañarse de una quimera tiene poco valor de rectificación; sí lo tiene, en cambio, si se trata del des-engaño de un mundo valioso, para el que ya ha pasado su hora histórica. Ambas lecturas, la romántica y la ilustrada, están, pues, bien fundadas en la historia cervantina; vendrían a ser como la doble faz del héroe ambiguo –el héroe entusiasta y el héroe ridículo– como un dios Jano o los Silenos de Alcibíades, que recuerda Erasmo[64], o a modo de un medallón con estos rostros grabados en su anverso y reverso, de modo que cuando una de estas caras nos obsesiona, o nos hastía su imagen fija, o nos aburre o irrita en

[62] Véase Maravall, J. A., *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, especialmente el capítulo iv: "El humanismo de las armas", pp. 133-172.

[63] Schelling, F. W. J., *Philosophie der Kunst,* o. c., pp. 323-324

[64] "Nadie ignora que todas las cosas humanas, como loas Silenos de Alcibíades, tienen dos caras totalmente diferentes. Lo que a primera vista es, como si dijéramos muerte, visto desde dentro es vida, y viceversa, la vida es muerte […]. En suma, que si abres el silencio, de repente, quedarán cambiadas todas las cosas" (*Elogio de la locura*, pr. 29, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 68). No olvidemos, por lo demás, que, según Octavio Paz en *El arco y la lira*— "la novela, es la épica de los héroes, que razonan y dudan, épica de héroes dudosos, de los que ignoramos si son locos o cuerdos, santos o demonios […] El humor y el análisis vuelven ambiguos" (*El arco y la lira*, FCE, México, 2003, pp. 226 y 228).

su simplificación, ya sea porque el rostro ridículo amenaza con tragarse toda la vida en un horrible bostezo, o ya sea porque el entusiasmo invariable nos precipita en el delirio, basta con darle la vuelta para ver la otra, y así está siempre asegurado el ejercicio de la ironía a doble banda, como lo ejecutó Cervantes.

Claro que cabe una tercera suerte, encontrar en la sátira un ácido corrosivo, capaz de borrar las efigies en una plana nulidad, pero entonces se corre el riesgo de perder el mismo medallón. Si el entusiasmo no tiene por qué ser épico, su desengaño tampoco es de por sí trágico, pues encierra la posibilidad de un cambio de rumbo y orientación, y ofrece, a la par, la ocasión para realizar la libertad a la medida de lo posible y lo ajustado a la condición humana. Pero el desengaño conduce también a la melancolía, que acompaña al entusiasmo heroico, como su sombra implícita o su reverso, y ésta puede llegar a ser tan intensa y profunda que se vuelva mortal. Subrayar este nódulo de la historia ha sido propio de una tercera lectura que, a través de la "sátira de todo entusiasmo", como dice Heine, se abre a la acedia existencial con su fondo nihilista, donde solo cabe el salto mortal (Kierkegaard) o la nada (Nietzsche). Quizás este dilema, ya en el lecho de muerte de Alonso Quijano, sea la última sugestión, que nos reserva el *Quijote*. Pero más allá de estas lecturas, es innegable que aun cuando el desengaño y su desabrimiento cuesten la vida a don Quijote, estos le hacen recobrar al hidalgo la luz de la razón. Esto era, al cabo, el sentido implícito en su historia. El desengaño no le sirve a don Quijote para ensayar otra vida, sino para que Alonso Quijano, el bueno, pueda asumir estoicamente su derrota. Como dijera Sancho a la vuelta a la aldea: "Abre los brazos y recibe también a tu hijo don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo, que según él me ha ficho, es el mayor vencimiento que desearse puede" (2Q, lxxii).

Don Quijote vuelve "vencedor de sí mismo". Aquí está la clave: el hidalgo Alonso Quijano ha vencido su miedo, su pereza y hasta sus respetos humanos al lanzarse a la aventura de su libertad; a lo largo de ella, ya convertido en su *daimon* quijotesco, ha perdido, por medio del desengaño, su orgullo y su frenesí, pero ha recobrado, deconvertido a la hora de la muerte, su verdadero carácter moral. Se me dirá: ¿para qué ya? La respuesta, del lado acá de la muerte, solo puede ser para sentirse, al fin, en realidad consigo mismo, reconciliado con el mundo, derrotados sus sueños, pero íntegra la virtud del hombre. En esto discrepo abiertamente con Hegel: el ánimo esforzado del héroe, si se ha afanado por nobles ideales e intenciones, no se desvanece en la nada, pues engendra su carácter moral. Si la locura había producido la conversión del hidalgo en héroe, es el desengaño el que consuma la otra conversión definitiva del héroe en el hombre. Escribe J. A. Maravall: "Lo heroico es una condición interna y total de la persona, el concepto ha trascendido de la esfera de las actividades bélicas y se aplica a todo trabajo o esfuerzo de elevada tensión ética"[65].

En esto consiste propiamente el humanismo cervantino: en la proclama de que han muerto los héroes y solo queda el hombre; el heroísmo del hombre a secas, que ya no puede amparase en ideales utópicos inaccesibles. He aquí, a mi juicio, la lección última de esta obra, no la de don Quijote, sino la de Cervantes, que quería librarse de su melancolía con las bromas y burlas gastadas a su héroe, y en verdad administradas

[65] *Utopía y contrautopía en el Quijote,* o. c., p. 153.

en carne viva, en su propia persona. El antídoto único al entusiasmo y a la melancolía, que son al cabo los opuestos de un mismo morbo, se llama el buen humor. La de-conversión de la locura, bien templada por el humor de Cervantes, es, en suma, el buen sentido, conjuntamente instinto de socialidad, voluntad de comunicación con el otro y juicio reflexivo elaborado en común. El buen humor, además, disipa la melancolía, a la par que nos reconcilia con la finitud y la vida, evitando los extremos morbosos de difamarla o de exaltarla, como hacen respectivamente el melancólico y el entusiasta. El *Quijote,* la tragicomedia del héroe ambiguo, es ciertamente una obra de desengaño, pero con ironía y buen humor, y por eso mismo, liberadora.

Recibido: 3 de noviembre de 2018
Aceptado: 4 de marzo de 2019

Miguel A. Cruz Hernández, nombrado Socio de Honor de la AHF en la Asamblea General Ordinaria de la AHF, celebrada en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla el 5 de abril de 2019. Miguel A. Cruz Hernández aparece junto a Cristina Hermida del Llano, Presidenta de la AHF, quien le hace entrega del diploma acreditativo como nuevo Socio de Honor de la AHF

Alfredo Deaño, a cuarenta años de su muerte

FRANCISCO JAVIER RUBIO AGUILAR
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Este 2018 se cumple el cuarenta aniversario del triste fallecimiento de Alfredo Deaño. Deaño no sólo escribió el manual de *Introducción a la lógica formal* en el que varias generaciones de filósofos hemos aprendido a dar los primeros pasos en el pantanoso terreno de la lógica, sino que fue el primer autor español en escribir un libro sobre filosofía de la lógica, y con su labor de traducción ayudó, junto a otros, a introducir la corriente neopositivista en España. En este tiempo, Alfredo Deaño se ha consolidado como un autor clásico dentro del panorama filosófico español, ocupando por méritos propios un lugar privilegiado en la historia reciente de la filosofía en castellano. Por autor clásico no queremos decir obsoleto, pues su obra le pervivió y continúa estando de absoluta vigencia. Su prematura muerte impidió que llegase a desarrollar toda su potencialidad, pero aun así, hoy en día es ampliamente reconocido como uno de los principales lógicos[1] españoles. A pesar de este público reconocimiento, nos encontramos con que en el panorama filosófico patrio no se le ha prestado apenas atención a su obra, y tan sólo disponemos de algunos artículos dispersos acerca de su legado[2]. La intención de esta nota es subsanar, en la medida de lo posible, esta falta de interés, acentuando la calidad y actualidad de su obra.

Alfredo Deaño falleció cuando contaba con tan sólo treinta y tres años. El hecho de que Deaño falleciese a tan temprana edad deja abiertas no pocas cuestiones: ¿hasta qué punto los escritos que disponemos muestran su filosofía de madurez? ¿Cómo hubiese evolucionado su pensamiento posterior? No podemos saber qué hubiese pensado o dicho Deaño sobre estos y otros asuntos, pero sí podemos asumir críticamente su legado, tratar de mantenerlo y ampliarlo. En ese sentido, Deaño sentó un estilo, una forma de hacer filosofía que todavía sigue viva. Mi intención es

[1] Podríamos decir que Deaño no era un lógico *sensu estricto*, sino un filósofo de la lógica, pues no hizo ningún aporte importante al desarrollo de la misma. En su *Autobiografía intelectual*, él mismo corrobora esta idea, pues reconoce –y lamentaba- que se interesó por la filosofía de la lógica demasiado joven, en la medida en que comenzó a escribir meta-lógica sin haber desarrollado ningún nuevo teorema, ni haber ampliado ningún campo de la lógica. En todo caso, debemos reconocer que Deaño fue un para-lógico o un meta-lógico, dada su labor de difusión e introducción de la lógica en España, así como sus aportes a la historia, didáctica y filosofía de la lógica

[2] Una muestra de esta falta de preocupación o cura por la obra de Deaño es que con motivo de los 25 años de su fallecimiento se llevó a cabo una serie de conferencias en la UAM, las cuales iban a ser recopiladas y publicadas por J. C. Armero y J. L. Zofío. Sin embargo, el proyecto no acabó cuajando. Esperemos que en los próximos años se subsane esta falta, y la comunidad académica mantenga vivo su legado. Sirva este trabajo como una modesta aportación.

demostrar que aún hoy aquel joven profesor de lógica de la Transición puede seguir enseñándonos lecciones. Para adentrarnos en la obra de Deaño esta nota se desplegará en cuatro movimientos: en la primera parte del trabajo nos centraremos en el contexto en el que Deaño se integra; esto incluye analizar la recepción de la lógica en España hasta su normalización, con el fin de entender la tradición dramática, cuando no trágica, de la lógica en España. Una vez puestos en contexto, nos proponemos repasar la biografía intelectual de este autor, deteniéndonos en los acontecimientos vitales que marcaron su filosofía. En la tercera parte ahondaremos en su concepción de la filosofía, y del papel que ésta debe jugar respecto a otros saberes. En la cuarta parte perfilaremos su posición política por afinidad y por contraste con la filosofía política de su tiempo. En la quinta, y última parte, trataremos de tender puentes entre el pasado y el presente, atisbando las posibles actualizaciones que la filosofía de Deaño puede tener en el siglo XXI, especialmente para la didáctica de la lógica.

1. Contexto: el largo camino de la consolidación de la lógica en España

La vida de Deaño encauza con la accidentada tradición de la lógica en España. Desde los primeros intentos de introducir la lógica en España, los lógicos se han visto asediados por toda suerte de infortunios y catástrofes (no ajenos a todo el pensamiento español en general), a los que se suma la falta de reconocimiento y apoyo institucional. A pesar del inicial esplendor medieval (cabe destacar al respecto la labor de Ramón Llull y Pedro Hispano), que hacían augurar un futuro prometedor, lo cierto es que desde el Renacimiento esa tendencia decae. La decadencia de los estudios de lógica en España llega a su triste apogeo en el S. XIX, cuando la restauración del absolutismo prohíbe explícitamente estudiar matemáticas (matemáticas, lógica, o lo que fuera que sonase a moderno, ilustrado y por lo tanto afrancesado). Recordemos que fuera de España, justo en el S. XIX comienzan los mayores logros en lógica contemporánea. Podemos decir, por tanto, que la historia de la lógica en España y la lógica en Europa corren suertes dispares: mientras que en España se desatiende esta disciplina, en Europa vive un fuerte renacer. Este avance a dos ritmos va a condenar a los estudios de lógica en España a un papel pasivo, que en el mejor de los casos consistirá en introducir y divulgar lo que otros, fuera de nuestras fronteras, estaban desarrollando. Ahora bien, ni siquiera esta labor de recepción va a estar exenta de trabas y retrocesos. No será hasta los años 70 y 80 del S. XX cuando las universidades españolas comienzan a normalizar los estudios de lógica formal[3]. Este largo y penoso viaje hacia la normalización comienza con la reforma de los planes de estudio de 1900, impulsada por el Ministro de Educación Antonio García Alix. Anteriormente a este decreto, sólo desde las matemáticas se había comenzado un tímido e irregular interés por la lógica (así es el caso de Ventura Reyes Prósper, Zoel García de Galeano o, ya más cercano en el tiempo, Julio Rey Pastor). Este primer paso, sin embargo, no deja huella, pues la labor de estos matemáticos no tiene

[3] No obstante, esta normalización, como veremos en el apartado 5, será una normalización en el "vacío".

continuidad, en gran parte porque la reforma educativa de García Alix priorizaba la geometría sobre el álgebra en el plan de estudios de Matemáticas.

Por otro lado, esta reforma acercaba la filosofía a la lógica, estableciendo que en los estudios comunes de Filosofía y Letras se cursase obligatoriamente la asignatura "Lógica Fundamental". Sin embargo, este primer impulso fue más un impulso *de iure* que *de facto*, pues los antiguos catedráticos de Metafísica fueron recolocados en las recién creadas Cátedras de Lógica Fundamental, arrastrando con ellos dos prejuicios: 1) que la lógica que debía estudiarse era lógica aristotélica de corte neoescolástico; y 2) que la lógica era una mera propedéutica para la metafísica, auténtico saber absoluto. Así que, después de la reforma de García Alix, nos encontramos con que la lógica en España va a seguir anclada a los cánones clásicos, y ningún catedrático se va a interesar por lo que ya se estaba empezando a desarrollar más allá de nuestras fronteras.

Tenemos, pues, que esperar a los años veinte y treinta para encontrar los primeros conatos de introducción de la lógica moderna en la filosofía española. Cabe destacar de este periodo las figuras de Joan Crexells y García Bacca, en la "Escuela de Barcelona", y de Manuel Granell, en la "Escuela de Madrid"[4]. Sin embargo, la prematura muerte de Joan Crexells y el exilio de García Bacca[5] y Manuel Granell[6] frustraron la posibilidad de que la lógica se afianzase en España.

Con la Guerra Civil y el posterior exilio (exterior o interior) de los principales pensadores españoles, se abre un periodo de oscuridad para la lógica (y para todo lo que supusiese pensar). El gobierno de Franco había colocado en las Cátedras de "Lógica Fundamental" a profesores adictos al régimen, con poco o ningún interés por la lógica. Desde sus Cátedras enseñaban lógica aristotélica, o peor aún, una versión deformada de la lógica aristotélica que Santo Tomás y otros filósofos medievales habían adoptado y transmitido escolásticamente (esto es, repitiendo lo aprendido sin replantearse ni ampliar nada). En concreto, en Madrid, la Cátedra de Lógica, que estaba vacante desde la destitución y muerte en prisión de Julián Besteiro, fue ocupada desde 1944 por Leopoldo Eulogio Palacios. Aunque se formó en los tiempos en los que impartía clase Ortega y Gasset, García Morente y Zubiri, Palacios pronto adoptó un tomismo militante (tanto en el plano ético, como en el político y epistemológico);

[4] El proyecto de fraguar una lógica alternativa, con un fundamento racio-vitalista, que la Escuela de Madrid, con Ortega y Gasset a la cabeza, se propuso, era un proyecto fracasado desde sus bases, pues el raciovitalismo partía de unas premisas antilogicistas (de hecho, Ortega llega a afirmar que la lógica es ilógica, y que, por lo tanto, es un buff. Véase: Ortega y Gasset, J., *Apuntes sobre el pensamiento,* Madrid, Revista de Occidente, 1959, pp. 528) que imposibilitaban cualquier aproximación en esta línea. En todo caso, los intentos más destacados fueron la "Lógica" de Manuel Granell, las entradas sobre filosofía analítica en el "Diccionario de Filosofía" de J. Ferrater Mora, y la argumentación jurídica de L. Recaséns Siches en su "Nueva filosofía de interpretación del Derecho".

[5] García Bacca, a pesar de haberse formado en una orden religiosa afín a los golpistas, se mantuvo fiel a la República, por lo que tuvo que exiliarse al terminar la contienda. Durante su exilio perdió gran parte de su interés inicial por la lógica. Para profundizar en las aventuras y desventuras de Crexells y García Bacca, y en general la suerte de la lógica en el contexto de Cataluña y la Comunidad Valenciana, véase: Serra, X., *Historia social de la filosofía catalana. La Lógica (1900-1980)*, Barcelona, Editorial Afers., 2010.

[6] Manuel Granell se exilió al estallar la Guerra Civil, pero regresó para ayudar a sus padres. Desde entonces sufrió el "exilio interior" hasta que en el año 1950 fue contratado por la Universidad Central de Venezuela como Profesor Titular, donde ejerció hasta su jubilación en 1977.

de hecho, su tesis doctoral versa sobre la lógica de Juan de Santo Tomás (principal comentarista de Santo Tomás de Aquino). Pero sus intereses iban por otros derroteros: básicamente hacer apología de un catolicismo de lo más recalcitrante. Reseñamos someramente la vida y obra de Palacios por suponer un ejemplo paradigmático del profesorado bajo el Régimen franquista, y porque, como veremos, jugó un papel muy tristemente relevante en la vida de Deaño.

En conclusión, si queremos encontrar alguna nueva aportación a la lógica en España, debemos dar un salto en el tiempo hasta los años cincuenta y sesenta, cuando, ahora sí, la recepción de la lógica en España va a comenzar a caminar con paso seguro. Esta recepción es calificada por el profesor Vega como el periodo de recepción "fuerte", calificativo que justifica apelando a dos condiciones necesarias:

> (*i*) la existencia de una "cultura lógica", es decir, unas condiciones de accesibilidad general y aclimatación de la nueva lógica, más algún interés público por ella; y (*ii*) la existencia de una tradición o, al menos, de cierta continuidad en su cultivo y desarrollo bien sea de carácter textual –bajo la forma de publicaciones–, bien sea de tipo institucional –e.g. académico o escolar–.[7]

Para que se pueda ver cumplida la primera condición establecida por Vega es fundamental la publicación y accesibilidad a manuales introductorios. Estos libros de contenido más bien básico fomentan, más que las tesis o estudios de profundización, el establecimiento de una "cultura lógica" entre el público. En ese sentido, la clasificación de los manuales introductorios de lógica en España realizada por Alonso y Marraud incluyen las obras de Ferrater-Leblanc (1955), Sacristán (1964) y Mosterín (1970) como primeras introducciones, y las obras de Garrido (1973), y de nuestro autor, Alfredo Deaño (1974), como los manuales "clásicos", de las que llegan a afirmar que son: "dos de las obras que más han influido en nuestra formación y en la de muchos de nuestros colegas"[8].

Respecto de la segunda condición establecida por Vega, a saber, "la existencia de una tradición" en el cultivo y desarrollo de la lógica, podemos afirmar que se inició en tres focos, pero que sólo en uno realmente arraigó. Estos tres focos son Madrid, Barcelona y Valencia, y coinciden con las figuras de Miguel Sánchez-Mazas, Manuel Sacristán y Manuel Garrido. De estos tres focos, solo en Valencia, en el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia que Garrido estableció, la lógica disfrutó de un apoyo institucional adecuado consiguiendo consolidarse como un departamento moderno y bien establecido. En Madrid, Sánchez-Mazas pronto vio interrumpido su trabajo, pues su militancia política le obligó a exiliarse (por suerte, el grupo de investigación que había formado en el CSIC tuvo cierta continuidad después, a través de la labor de Carlos París, que, como veremos, está íntimamente ligado a la biografía de Alfredo Deaño). Y, en Barcelona, Manuel Sacristán, tras perder frente a Manuel Garrido unas controvertidas oposiciones a una cátedra de Lógica con destino en la Universidad de

[7] Vega, L., *Guía de historia de la lógica*, Madrid: UNED (Cuadernos de la UNED), 1996, p. 22.

[8] Alonso, E. y Marraud, H., "La lógica que aprendimos", en *Theoria*, vol. 18, núm. 48, 2003, pp. 327-349.

Valencia[9], se vio condenado a malvivir de traductor, sin tiempo para desarrollar sus estudios y sin el reconocimiento que se merecía.

De un modo u otro, a partir de los años ochenta, por fin, los filósofos españoles acceden sin cortapisas a los textos de las principales corrientes filosóficas del momento, incluyendo la corriente analítica y neopositivista, y en todas las facultades de Filosofía se establecen departamentos o áreas relacionadas con el estudio y desarrollo de la lógica y la filosofía de la ciencia.

En conclusión, podemos situar la obra de Deaño en un momento crucial para la historia de la lógica en España, a medio camino entre la salida de la oscuridad y el comienzo de la normalización. Ese es el contexto en el que se inscribe la vida de Deaño.

2. Biografía filosófica de Alfredo Deaño

La biografía de Deaño es un retrato de la Transición. Dada su corta existencia, la vida de Deaño es una foto fija que nos habla de un periodo convulso, dramático, pero a la vez esperanzador, de la historia reciente de España. Con sus luces y sus sombras, la Transición supuso un cambio radical de la sociedad española, especialmente en el ámbito universitario, donde se movía Deaño.

En el prólogo del libro de Lewis Carroll *El juego de la lógica*, Alfredo Deaño se pregunta: "Antes de nada, ¿quién era Lewis Carroll?"[10] Podemos devolverle al autor esa misma pregunta: antes de nada, ¿quién era Alfredo Deaño?

Alfredo Deaño Gamallo era un filósofo sin vocación[11], pero con un enorme potencial; un lógico que no desarrolló ningún nuevo teorema, pero que hizo más por la divulgación de la lógica en España que posiblemente ningún otro lógico; un escritor vocacional que jamás escribió un relato[12]. Todas esas personas concurren, habitan en Deaño. Quien sólo conozca la labor de divulgación de la lógica que realizó Deaño, podría llegar a pensar en este autor como un lógico más[13], un lógico sin fisuras ni

[9] A la oposición concurrieron Manuel Sacristán, Jorge Pérez Ballester (afín al Opus Dei, y no en vano, tiempo después catedrático de la Universidad de Navarra) y Manuel Garrido (quien finalmente obtendría la Cátedra). A pesar de que Sacristán era el más preparado de los tres candidatos, algunas fuentes defienden que no fue seleccionado por su ideología comunista. Véase: López Arnal, S. y De la Fuente, P. (ed.), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino. 1996. Aunque otros autores aducen que no pesó tanto su ideología como su aproximación contemporánea y formalista a la lógica, completamente alejada del corte tomista del tribunal. Véase: Serra, X., o. c., 2010. Un intento de arrojar luz sobre esta controversia basado en los documentos y no tanto en fuentes secundarias se puede encontrar en la obra de Martín Rubio. Véase: Martín Rubio, C., "Mientras la esperanza espera. Materiales en torno a la oposición a la Cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia en 1962", en VV. AA., *Donde no habita el olvido: en el 40 aniversario de la publicación de Introducción a la lógica y al* análisis formal *de Manuel Sacristán Luzón*, Barcelona, Montesinos, 2005, pp. 257-77.

[10] Prólogo al libro editado por Deaño, Carroll, L., *El juego de la lógica*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 7.

[11] O más bien deberíamos decir "un filósofo con una vocación tardía".

[12] A excepción del relato *Diálogos de lógica*, publicado bajo el pseudónimo de Carlos Garland. Cfr. Deaño, A., *El resto no es silencio: escritos filosóficos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 365.

[13] O incluso menos que un lógico, mero divulgador de lógica, pues según ciertas posiciones ortodoxas, para llegar a ser calificado como lógico tendría que haber publicado algún nuevo teorema.

concesiones, un lógico a secas[14]. Nada más lejos de la realidad. Alfredo Deaño es un autor complejo, rico en matices, alejado de cualquier ortodoxia; un autor que no se deja encasillar fácilmente. Deaño afirma sobre Lewis Carroll que: "Hay, ciertamente, un Charles Dodgson biempensante, profesor de matemáticas y autor de libros bien pensados sobre la materia; y hay también un Lewis Carroll librepensador y librecreador que escribe literatura demencial"[15].

Como Charles Dodgson, Deaño fue un autor atento a las dos orillas de la vida, o como Eugenio Trías indicó, a las dos cercas. Deaño, como Dodgson también estaba escindido entre la literatura[16] (que fue su primera vocación, en concreto la literatura clásica), y las matemáticas (que acabó siendo su profesión). No es casual, por tanto, que la relación que se establece entre el lenguaje natural (base de la literatura) y los lenguajes artificiales (base de la lógica-matemática) haya permeado su obra, como él mismo reconocía[17].

La idea de interrelacionar lógica y escritura ya estaba en Wittgenstein, a quien Deaño cita en más de una ocasión: "El matemático es un inventor, no un descubridor"[18]. La vida y obra de Deaño puede ser entendida como el intento de superar la esquizofrénica escisión que vivió el binomio Charles Dodgson-Lewis Carroll. La vida de Deaño fue una vida corta, acabada bruscamente, pero vivida auténticamente, sin renunciar a nada; pues, para Deaño, escribir lógica, o mejor, escribir sobre lógica, también era hacer literatura, ya que el lógico, como el literato, crea lenguajes nuevos. Hemos hablado ya de su muerte, y ni siquiera hemos comenzado por su nacimiento. Retrocedamos, pues, al comienzo.

Alfredo Deaño Gamallo nació en Ribadeo, provincia de Lugo, el 6 de marzo de 1944, aunque muy joven abandonó junto a su familia su ciudad natal, y se mudó a Gijón. En Ribadeo realizó sus estudios primarios y en El Ferrol, en el Instituto Nacional de Enseñanza Media cursó los dos primeros años de Bachillerato. Al finalizar ese segundo curso la familia Deaño-Gamallo cambió de residencia por razones laborales: el padre de Alfredo trabajaba en Aduanas, y su nuevo destino fue Gijón. Allí, Alfredo ingresó en el Real Instituto Jovellanos, donde pronto mostró una especial afinidad con las humanidades y la música (Deaño sería toda su vida un apasionado de la ópera, afición inducida por su profesor de Latín, del que más tarde hablaremos). Deaño admite en su *Autobiografía intelectual*[19] que no tenía, *a priori*, vocación filosófica, sino que se sentía mucho más atraído por la literatura. Debido a esta afinidad con las humanidades, Deaño decidió, al terminar el Bachillerato, cursar los cursos comunes de Filosofía y Letras en la Universidad de Oviedo. Pero, antes de adentrarnos en su vida universitaria, debemos hacer balance de su formación media: Deaño trata de buscar, *a*

[14] Entendiendo por esto la concepción peyorativa, prejuiciosa y simplista que suelen mantener aquellos que critican, más por desconocimiento que por convencimiento, la lógica.

[15] Deaño, A. o. c., 1984, p. 291.

[16] Parece que la vena literaria estaba extendida en su familia, pues su tío Dionisio Gamallo Fierros fue profesor de Literatura y miembro de la Real Academia Española, y su hermano Antonio Deaño, también fue profesor de Literatura.

[17] Deaño, A. o. c., 1984, p. 20.

[18] Wittgenstein, L., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza Ed., 1987, p. 167.

[19] Deaño, A. o. c., 1984, p. 12.

posteriori, algún indicio de vocación hacia la filosofía, pues le llama la atención que los dos cursos que recibió clases de esta materia en el Bachillerato no levantasen en él ningún interés especial. Sin embargo, lo que a llama la atención es que Deaño no mencione en ningún momento cierta afinidad con las matemáticas o con las ciencias puras. Sabemos que sacó Matrícula de Honor en todas estas asignaturas, pero como él mismo admite, se debía más que a una vocación a "una exigencia del ideal de mi yo, que me obligaba a sacar la máxima nota en todas las asignaturas"[20]. Sólo encontramos una mención que podría hacernos sospechar los derroteros por los que acabaría caminando Deaño: su interés por el lenguaje riguroso. Este interés no le surgió tras estudiar matemáticas, ni tampoco filosofía, sino que fue influencia de Francisco Vizoso, su profesor de Latín:

> Quiero recordar aquí a mi profesor de Latín, don Francisco Vizoso, porque a él debo (…) sobre todo, un severo y a la vez irónico adiestramiento en el rigor de la expresión, una implacable ejercitación en el uso ajustado del lenguaje, en suma, una atención al lenguaje como fin.[21]

Lo que parece una pequeña anécdota biográfica, un recuerdo tenue de la adolescencia, puesta en el conjunto de la obra de Deaño, nos debe poner sobre alerta en al menos dos sentidos: uno, a Deaño no le interesa especialmente la filosofía si no es a través de la lógica (como quedará demostrado, por oposición, cuando en el primer curso universitario entre en contacto con la lógica); y dos, a Deaño no le interesaban las ciencias puras, sino el lenguaje. Pero no el lenguaje usado de cualquier manera, sino el "lenguaje como un fin".

En octubre de 1961, tras superar con Matrícula de Honor el curso preuniversitario, Deaño se matriculó en la Universidad de Oviedo. Contaba con los dos años de Estudios Comunes de la Licenciatura en Filosofía y Letras para clarificar su vocación y elegir una especialidad. Esta elección, sin embargo, no fue vocacional, sino más bien el intento de "responder a un desafío"[22]. En esta universidad se había instalado el profesor Gustavo Bueno, quien impartía "Fundamentos de Filosofía". Para su sorpresa, Deaño vio por primera vez la posibilidad de suspender una asignatura, la que impartía el profesor Bueno. A este respecto, escribió en su *Autobiografía intelectual* con cierta nostalgia: "Recuerdo todavía mi angustia de no entender las tablas de verdad o las formas normales"[23]. Ante este reto, la autoexigencia de Deaño le condujo hacia el

[20] Sobre esta autoexigencia tenemos varias muestras. Además del hecho de que sacase Matricula de Honor en todas las asignaturas de la Enseñanza Media y de la Universidad, están las referencias de sus compañeros. El testimonio de Pérez López (Pérez López, F., "Una rara síntesis de valores contrapuestos", en *Diálogos con Javier Muguerza*, Madrid, CSIC, 2016, p. 740), remarca entre los rasgos definitorios de su persona su "tremenda autoexigencia"; de él dice que era "serio, concienzudo y poco dado a liviandades", e incluso llega a considerarlo "una pizca obsesivo".

[21] Este profesor dejaría una honda impronta en él. Además de transmitirle el gusto por el rigor en el lenguaje y por la literatura clásica, le introdujo en el placer por la música. No es de extrañar que años después, en el debate que abrió la reforma educativa de Villar Palasí, defendiese el Latín frente a los asaltos tecnócratas y pragmáticos que venían marcados desde Europa. Cf. Pérez López, F., o. c., 2016, p. 747.

[22] Deaño, A., o. c., 1984, p. 13.

[23] *Ib*.

abismo: en lugar de intentar aprobar como fuese la susodicha materia y pasar a otra cosa, hizo de ella su vocación. Así pues, Gustavo Bueno marcaría irremediablemente la vida de Deaño, dejando una huella indeleble en sus pensamientos e intereses.

Para el curso 63-64, Deaño se traslada a Madrid a estudiar Filosofía Pura, instalándose en el Colegio Mayor Antonio de Nebrija. Así, completó su especialización en Filosofía en los tres siguientes cursos (63-64, 64-65 y 65-66) obteniendo unas calificaciones fuera de lo común[24]. Entre estas asignaturas se encontraban los dos cursos de Lógica que impartía Leopoldo Eulogio Palacios, del que ya hemos hablado y al que volveremos un poco más tarde. En su memoria final de carrera, dirigida por Sergio Rábade, Deaño llevó a cabo un análisis del discurso lógico y argumental del diálogo de Platón: *El Sofista*. En la elección del tema podemos ya atisbar sus grandes intereses, pues de los diálogos platónicos, *El Sofista* es más afín a la lógica, a los problemas de la filosofía del lenguaje y a la argumentación.

El mismo año que Deaño presentó su memoria final de Licenciatura, fue contratado por Palacios como Profesor Ayudante para impartir las clases prácticas de Lógica. Aunque en sus primeras clases continuó básicamente con la aproximación tradicionalista, en los dos últimos trimestres se encargó de impartir un cursillo sobre lógica simbólica, que el propio profesor Palacios le encargó.

Los resultados del curso fueron muy positivos y el futuro de Deaño parecía que iba aclarándose, pues se le comunicó que pronto tendrían lugar unas oposiciones a la Adjuntía de Lógica. No obstante, al comienzo del siguiente curso, el profesor Palacios no le renovó la ayudantía y se le cerraron las puertas de las oposiciones. Tenemos pocos datos que expliquen este giro de los acontecimientos. Deaño, en su *Autobiografía intelectual*, zanja en una línea este hecho: "En octubre de 1967 cesé como profesor ayudante de clases prácticas del profesor Palacios"[25]. Una sola línea para el revés más importante en la hasta entonces fulgurante carrera de Deaño. Podemos suponer que ese silencio esconde el dolor y la frustración ante la ignominia y la injusticia[26]. Por otras fuentes sabemos lo que supuso ese revés:

> A su regreso para comenzar el curso 1967-68, todas las puertas estaban cerradas. No sólo se había esfumado la perspectiva de la Adjuntía sino que no le habían renovado la Ayudantía de Lógica que desempeñó hasta ese momento. Y lo que es peor, una escuálida notificación

[24] Deaño obtuvo Matrícula de Honor en las doce asignaturas obligatorias que componían los Estudios Comunes, y nueve matrículas de Honor de las quince que componían los cursos de especialización –en las otras seis obtuvo sobresaliente.

[25] Deaño, A., o. c., 1984, p. 15.

[26] Posiblemente su no renovación supuso que Deaño ahondase en su rechazo del pensamiento (¿pensamiento?) escolástico y dogmático, y que profundizase en sus posiciones de izquierda. Años después, al hacer balance de la historia de la lógica en España (en el artículo escrito al alimón con Juan Del Val titulado "El desarrollo de la lógica en España durante los últimos años", incluido en Deaño, A. o. c., 1984, pp. 316-326), Deaño alude a Palacios como ejemplo de la vuelta a la Edad Media que supuso para la Lógica la dictadura franquista. La alusión explícita a Palacios no aparece en el texto general, sino en la nota a pie de página número 9. Lo sorprendente de esta nota es que contiene una errata cuando menos sospechosa (sospechosa teniendo en cuenta la ironía de la que hacía gala Deaño a cada ocasión que tenía), pues todas las ediciones de *El resto no es silencio* contienen esa errata. El error en cuestión alude a la fecha de nacimiento de Palacios, quien nació en 1912, pero que, según el texto de Deaño nació en 1312, en mitad de la Baja Edad Media.

> le denegaba la prórroga de su beca predoctoral, […] Recuerdo la grisura de aquella mañana en que nuestro trío [Francisco Pérez López, José María Gondra, y el propio Alfredo Deaño] practicó una reunión de emergencia, consternados por tanta adversidad, y allí mismo reunimos suficientes luces para confeccionar un escrito de reclamaciones, meditadísimo, contra la denegación de la prórroga.[27]

De este hecho caben dos posibles explicaciones: la técnica o la ideológica (y esta disyunción no es una disyunción excluyente). La primera posible explicación de este revés es que Palacios se percatase de las modernidades formalistas que enseñaba Deaño, y, en consecuencia, no quisiera que continuase dando clases. La explicación técnica vendría a mediar en otro debate: sería un argumento a favor de que en las controvertidas oposiciones de Sacristán y Garrido para la Cátedra de Valencia[28] pesó más su progresismo formalista que el componente ideológico. Pero contra esta posible explicación está el hecho de que Palacios se ofreciese a dirigir su tesis, que calificaría, como presidente del tribunal, con un sobresaliente *cum laude*. Su tesis doctoral, titulada *Lógica simbólica y lógica del lenguaje ordinario* muestra ya en el título los dos focos de interés de Deaño: la vertiente más formalista y las implicaciones lógicas que tiene nuestro propio lenguaje natural.

La segunda explicación apelaría a la ideología política de Deaño, quien siempre se consideró de izquierdas[29]. Si este fuese el caso, su no renovación sería una represalia, tan común por aquellos años, ante la militancia política de Deaño. Pero él no estaba especialmente implicado en la lucha política, pues su lucha era más teórica, más intelectual. Un ejemplo de su discreción es el hecho de que del trío de amigos y compañeros del Colegio Mayor Antonio Nebrija, tanto Francisco Pérez López como José María Gondra fueron "expulsados por "feroz oposición" al director, un filisteo con anclajes políticos"[30], pero no así Alfredo Deaño.

Sea por una razón u otra, lo cierto es que en la Universidad española bajo la dictadura franquista siempre pesaron más otros criterios, a veces espurios, a veces ideológicos, que la formación y la valía, y las Cátedras de Lógica nunca estuvieron exentas de estas vicisitudes[31]. Deaño, como tantos otros, pasó a engordar las filas del exilio interior, aquellos que, si bien no fueron expatriados, también sufrieron las represalias de esta dictadura de meapilas y recomendados.

Por suerte Deaño no estaba solo. Para entonces ya había entrado en contacto con un nutrido grupo de jóvenes filósofos que comenzaban a despuntar. Entre ellos, Deaño entabló una especial amistad con Javier Muguerza[32]. Cuando Deaño no fue renovado,

[27] Pérez López, F., o. c., 2016, p. 744. La reclamación de la denegación de la beca surtió efecto, y finalmente le concedieron la prórroga de la beca.

[28] La oposición en sí se celebró en Madrid, como era habitual.

[29] Este extremo lo pueden confirmar muchos de sus amigos y conocidos. Cf. Pérez López, F., o. c., 2016, p. 748.

[30] Pérez López, F., o. c., 2016, p. 738.

[31] Cf. nota 9.

[32] Deaño y Javier Muguerza se conocieron en el Colegio Mayor Antonio Nebrija y desde entonces les unió una fuerte amistad. Deaño reconoce que, junto a Gustavo Bueno, son las dos personas que más le influyeron: "Me resulta imposible –y no sólo por falta de tiempo- reseñar aquí mi deuda, intelectual y no sólo intelectual, con Javier Muguerza. Es, sin duda, junto con Gustavo Bueno, la persona que más ha influido en mi formación intelectual –si es que puedo hablar de ella- y en la elaboración de mi código moral" (Deaño, A., o. c., 1984, p. 16).

Javier Muguerza le ofreció incorporarse a la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales de la Universidad de Madrid como colaborador de su grupo de investigación. Muguerza había estado ejerciendo en el Departamento de Ética y Política que dirigía José Luis López Aranguren, pero abandonó su puesto cuando Aranguren fue expulsado de su Cátedra en 1965[33]. Más tarde Muguerza sería contratado por la Facultad de Ciencias Políticas y Empresariales. Nótese, en este punto, que ambos profesores no entran a trabajar en la Facultad de Filosofía, vetusta y tradicionalista, todavía bajo la órbita del franquismo, sino en la recientemente creada Facultad de Ciencias Políticas y Económicas. En esta Facultad Deaño desempeñó dos ayudantías en la asignatura "Fundamentos de Filosofía", impartiendo dos seminarios de Lógica a alumnos de Ciencias Económicas. Fue allí donde Deaño entró en contacto con Paulino Garagorri, quien le abrió las puertas de la *Revista de Occidente*. Esta revista bimensual se venía publicando ininterrumpidamente desde su fundación por Ortega y Gasset. Con tales antecedentes, resulta cuando menos llamativo que Deaño publicase en ella varios artículos e incontables recesiones, e incluso que llegase a coordinar un número[34]. La tradición española humanista, racio-vitalista, antilógica[35] y, si me apuran, anticientífica, se abría así a otras corrientes, a la filosofía más cientificista, y, en definitiva, a Europa.

Así las cosas, se dio la paradoja de que los principales avances en filosofía en España se estaban desarrollando fuera de las facultades de Filosofía. Hasta que no se creó la Universidad Autónoma de Madrid en 1968, no hubo posibilidad de introducir los nuevos desarrollos filosóficos en las propias facultades de Filosofía. La Universidad Autónoma de Madrid supuso una bocanada de aire fresco en este sentido. Por preparación y afinidad política[36] se encargó a Carlos París el área de filosofía de esta recién creada universidad. Carlos París había estado ocupando una Cátedra en la Universidad de Valencia y al llegar a Madrid no dudó en contratar a los jóvenes profesores que desde el extrarradio filosófico venían introduciendo las nuevas corrientes filosóficas. Deaño se incorporó a la Universidad Autónoma en octubre de 1969 como profesor Adjunto de Lógica. Así fue como Deaño pasó en dos cursos de estar en una situación privilegiada, a la incertidumbre laboral, y después a tener otra vez un futuro esperanzador. La nueva universidad se vio impulsada por la aprobación de la Ley General de Educación de 1970 de Ricardo Díez Hotchleiner. Esta ley dio mayor autonomía e in-

[33] Aranguren, que se había adherido al nacionalcatolicismo, pero que progresivamente fue mostrándose cada vez más crítico con el régimen, fue sancionado y apartado de la Universidad junto con Enrique Tierno Galván, Agustín García Calvo y Santiago Montero Díaz, entre otros, por prestar su apoyo a las protestas estudiantiles contra el régimen de Franco. Se les acusó de incitar a la revuelta en un contexto de deterioro generalizado de la imagen del régimen. Asimismo, José María Valverde y Antonio Tovar renunciaron a sus Cátedras voluntariamente en solidaridad con los catedráticos despedidos. Todos estos profesores siguieron vinculados a la enseñanza en otros países. En concreto, Aranguren fue contratado por la Universidad de Berkeley, donde entró en contacto con Herbert Marcuse. En 1976 se les restituyeron sus Cátedras y fueron progresivamente incorporándose a sus puestos. En 1979, Tierno Galván sería elegido alcalde de Madrid, con lo que, de algún modo se cerraba el círculo.

[34] Este número, dedicado a los debates entre analíticos y dialécticos, vio la luz en el número 138, en septiembre de 1974.

[35] Ya hemos comentado la opinión que la lógica le merecía a Ortega y Gasset. Cf. Ortega y Gasset, J., o. c., 1959, p. 528.

[36] Carlos París se había formado en el falangismo, pero había ido evolucionando hacia posiciones políticas de izquierda, que, por aquel entonces, dada la coyuntura política, convenientemente no manifestaba.

dependencia a las universidades, y en la Universidad Autónoma de Madrid se crearon los proyectos de investigación del ICE (Instituto de Ciencias de la Educación). Deaño formó parte del equipo de investigación de "Epistemología genética" que dirigía Juan Delval. Toda esta época de aperturismo académico termina con la nominación de Julio Rodríguez, afín al Opus Dei, como Ministro de Educación.

A pesar de que ocupó dicho cargo un brevísimo periodo (del 9 de junio de 1973 al 3 de enero de 1974), al nuevo Ministro le dio tiempo a expulsar de la Universidad Autónoma de Madrid a su compañero de Cátedra Carlos París, y a cerrar el Departamento de Filosofía. Con la nueva purga, los grupos de investigación se disolvieron, y sus miembros se dispersaron. Afortunadamente Deaño pudo sortear las purgas (quizás por la consabida y supuesta neutralidad y asepsia de la lógica). Ya en diciembre de 1970 había aprobado una oposición a la plaza de Adjunto de Lógica de la Universidad Autónoma, y ocupó esa plaza temporal hasta diciembre de 1974, cuando se presentó a las pruebas del concurso-oposición para ingresar en el Cuerpo de Profesores Adjuntos. Estas pruebas no daban acceso a una plaza, sino que tan sólo servían para ordenar la bolsa de profesores de Lógica, asignatura integrada en el Departamento de Filosofía Teorética que volvía a dirigir el profesor Carlos París en la Universidad Autónoma. Deaño obtuvo la primera plaza, por lo que continuó enseñando Lógica, ahora ya en calidad de Profesor Numerario.

Aparte de los prometedores avances en su carrera académica más oficial, Deaño empezó a colaborar con la sección cultural del periódico de tirada nacional *El País*. Además de esto, Deaño se encargaba del área de filosofía y teoría de la ciencia en Alianza Editorial, y formaba parte del comité de publicaciones de la *Revista de Occidente*.

A nivel personal, Deaño contrajo matrimonio en 1973 con Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, quien desde 1996 es catedrática de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la Universidad Complutense. Asimismo, Mercedes Cabrera fue Ministra de Educación y Cultura, y posteriormente Ministra de Educación, Política Social y Deporte con el gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero. Fruto del matrimonio entre Alfredo y Mercedes nació, en 1977, un niño, también llamado Alfredo Deaño, quien heredó de su padre el interés por las ciencias formales, y es actualmente profesor de Matemáticas en Universidad de Kent, en el Reino Unido (hasta el 2015 ejerció en la Universidad Carlos III).

En 1978, Deaño todavía ejercía como Profesor Numerario, por lo que esperaba ansioso las oposiciones a la plaza de Profesor Agregado de Lógica de la Universidad Autónoma de Madrid. La tensión que supone enfrentarse a un examen así, sabiendo que podría primar más el amiguismo y la afinidad política que la calidad educativa e investigadora, junto con su tabaquismo crónico, contribuyeron a la prematura muerte de Alfredo Deaño. Era el 24 de enero de 1978. Tenía sólo treinta y tres años y un potencial enorme por desarrollar.

3. El lugar de la filosofía

La pregunta por el lugar de la filosofía en el conjunto del saber ha sido, y es uno de los principales problemas filosóficos (o, mejor dicho, meta-filosóficos). Esta es una pregunta ineludible para la filosofía, en la medida en que preguntar por la propia exis-

tencia de la filosofía es ya hacer filosofía. En los años en los que escribe Deaño, esta pregunta se había tornado poco menos que urgente, ocupando una posición central en el debate filosófico, pues a las especulaciones teóricas se le sumaban acuciantes implicaciones prácticas: la dictadura de Franco se conducía a su inevitable final, y se avecinaba un replanteamiento profundo del sistema educativo en todos sus ciclos.

En ese contexto de cambio, la cuestión sobre el papel que debía desempeñar la filosofía en relación a los demás saberes salió a la palestra a partir de la polémica entablada entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno. En España no se había dado ese debate que, en Europa tuvo lugar desde finales del S. XVIII y sobre todo en el S. XIX. (el famoso "conflicto de las facultades"), era cuestión de tiempo aquí apareciese. En 1968, Manuel Sacristán había defendido en su panfleto *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*[37], que la especialidad de filosofía como tal debía desaparecer[38]. Gustavo Bueno respondió a Sacristán con un denso libro de más de trescientas páginas titulado *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*[39]. En dicho libro, el profesor Bueno defendía la autonomía de la filosofía frente a otras especialidades, así como la necesidad de acometer una drástica modernización de la enseñanza de la filosofía.

Deaño se ocupó, en más de una ocasión, por el papel que la propia filosofía debía desempeñar. Así, por ejemplo, en la reseña que escribe para la *Revista de Occidente* del libro de su maestro, Gustavo Bueno, ya podemos sacar algunos trazos de la idea de filosofía que va a sostener Deaño. Nuestro autor entra en la polémica Bueno-Sacristán haciendo gala de su *irenismo*[40], es decir, intentando armonizar las distintas tendencias, poner paz entre autores, "mostrando que, después de todo, todos tienen su parte de razón"[41]. En concreto Deaño salva de la propuesta de Sacristán su tesis a favor de vincular la filosofía a las ciencias:

> Lo que hace atractiva la propuesta de Sacristán es el hecho innegable de que todo filósofo medianamente lúcido tiene a menudo la sensación de que no está pisando terreno firme, de que está volando sin motor. (…) Sólo puede hacer filosofía quien se ha adiestrado previamente en la práctica de alguna ciencia positiva.[42]

Y de la propuesta de Bueno, retiene su defensa de la autonomía de la filosofía:

> Bueno responde retrocediendo a planteamientos más radicales. Ser radical es tomar las cosas por la raíz. (…) La filosofía no morirá nunca por el hecho de que otra cosa viva. Ni se diluirá por completo en las ciencias positivas, ni se "realizará" como tal en sistema político alguno.[43]

[37] Sacristán, M., *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Barcelona, Nova Terra, 1968.

[38] Debemos tener en cuenta que por entonces Sacristán era profesor en la Facultad de Económicas, y, por tanto, ejercía como docente fuera de las secciones de corte escolástico de la Facultad de Filosofía.

[39] Bueno, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1970.

[40] Aunque el propio Deaño acabaría en uno de sus últimos escritos renegando de la tendencia *irenista*, porque (en sus propias palabras, y citando a Oscar Wild) "El hombre que ve las dos caras de una cuestión es un hombre que no ve absolutamente nada" (Deaño, A., o. c., 1984, p. 22), lo cierto es que el *irenismo* –del griego, *irene*, paz- se ha convertido en uno de los símbolos de su filosofía.

[41] Deaño, A., o. c., 1984, p. 22.

[42] *Ib.*, pp. 469-470.

[43] *Ib.*, p. 470.

La tesis que sostiene Deaño es no renunciar a ninguna de las dos ideas: una filosofía cercana y atenta a la ciencia, pero sin disolverse en ésta. Revisemos ambas ideas por partes.

Por un lado, está la idea de Bueno: salvar la independencia de la filosofía, y en concreto respecto de la ciencia. Los enormes avances científicos del S. XIX y sobre todo del S. XX han obligado a la filosofía a mirar a la ciencia de frente, no sólo porque los retos tecnológicos nos plantean debates éticos insoslayables, sino porque la misma autonomía de la filosofía se halla en cuestión, especialmente para aquellos que consideran que el espacio propio de la filosofía es aquel que no ocupa la ciencia. El enorme avance de la ciencia, en este sentido, parece haber dejado sin lugar, sin un espacio propio, a la filosofía, que ahora debe sobrevivir −¿malvivir?− a los lomos de una desbocada ciencia. La filosofía quedaría así reducida a una subsidiaria de la ciencia y sus aplicaciones técnicas. Esta cuestión es si cabe más fundamental para un lógico, como es el caso de Deaño, pues es la lógica la rama de la filosofía que más directamente trabaja, y a veces llega a entrecruzarse, con la ciencia. La filosofía misma se siente amenazada por la lógica, y resolver el nudo que mantiene la tensión entre lógica y filosofía, es uno de los objetivos principales que se plantea nuestro autor. En 1976 Deaño pronuncia una conferencia en la "Semana de Filosofía Contemporánea", celebrada en la Universidad de La Laguna, que tiene por objeto la propia filosofía. Allí perfila, por contraposición, es decir, por negatividad, los rasgos que la filosofía posee:

> En primer lugar, no creo que la filosofía sea algo condenado a desaparecer antes de que desaparezca el género humano. (…) No creo que la filosofía se reduzca o pueda reducirse a algún otro producto cultural que no tenga, históricamente, ese nombre. La filosofía ni fue ni es ni será una ciencia, ni un arte, ni un culto a nada ni a nadie, ni una forma determinada de acción política, ni un juego algún día disculpable.[44]

Deaño, por lo tanto, perfila una idea de filosofía absolutamente irreductible a otros términos.

Por otro lado, Deaño insiste en la idea de que los filósofos deben, frente a la tradición raciovitalista española, acercarse a la ciencia. Recordemos: "sólo puede hacer filosofía quien se ha adiestrado previamente en la práctica de alguna ciencia positiva"[45]. No en vano el contexto en el que Sacristán y Deaño realizan una defensa de una filosofía a ras de la ciencia incluye no solo una larga tradición de desprestigio de la ciencia por parte de la filosofía, sino un renovado impulso de filosofía de la nada[46].

Armado con estas dos ideas (independencia de la filosofía, pero filosofía cercana a la ciencia), Deaño se propone articular su propia idea de filosofía. Y esta concep-

[44] Deaño, A., o. c., 1984, p. 405. Nótese la semejanza con la definición dada en el *Cuestionario*, un año antes (Deaño, A., o. c., 1984, p. 532). Ha rectificado el final, a saber: "La filosofía no es nada de eso y es, en cierto sentido, todo eso", que sí se incluye en el *Cuestionario*.

[45] Deaño, A., o. c., 1984, pp. 469-470.

[46] Cf. López Arnal, S y De la Fuente, P., o. c., 1996, p. 642, donde se reproduce una entrevista con Jesús Mosterín. Para Mosterín, la posición de Sacristán es una reacción ante tesis como la de Francesc Gomá acerca de la Nada.

ción de la filosofía debe pasar por el estrecho camino entre dos excesos: de un lado, Caribdis o el positivismo lógico de Frege, Russell y el primer Wittgenstein, quienes reducen la labor de la filosofía a una mera subsidiaria de la ciencia; de otro lado, Escila o la filosofía analítica del segundo Wittgenstein y el grupo de Oxford (Austin, Searle, y Ryle entre otros)[47], quienes definen la filosofía en contraposición a la lógica (y por extensión a toda la ciencia). Obviamente Deaño se niega a renunciar tanto a la filosofía como a la lógica, pues para él la extensión de estos predicados ("ser filósofo" y "ser lógico") designa dos conjuntos de individuos que, si bien no se solapan enteramente, sí al menos tienen numerosos elementos en común. Deaño no ve por qué iba a tener que renunciar a hacer lógica o a hacer filosofía, especialmente teniendo en cuenta que su principal obra pertenece al ámbito de la filosofía de la lógica. Que ambas disciplinas puedan unirse por una conjunción es la condición de posibilidad de su labor. Ahora bien, la cuestión que se plantea Deaño es ¿cómo podemos salvar a la vez la filosofía y la lógica?

Una salida a esta aporía la podemos encontrar en la conferencia que Deaño pronunció como homenaje a Bertrand Russell. En ella, Deaño nos exhorta a seguir el ejemplo que este autor nos legó, a saber: "Se trata de transferir el método científico a la esfera de la investigación filosófica. El resultado será una filosofía cautelosa, de aproximación y tanteo"[48].

Es la actitud, la manera de presentarse e inquirir a la realidad, y no tanto las posibles respuestas (todas provisionales) lo que la filosofía debe importar desde la ciencia. Deaño coincide con Russell en reservar a la filosofía un papel integrador y sintético de las ciencias, asignándole una labor de autocrítica ("La filosofía difiere de la ciencia por su carácter crítico"[49] y un poco más adelante: "Practicar filosofía consiste en revisar permanentemente nuestros supuestos, en problematizarlo todo tercamente."[50]), y de apertura a lo desconocido, a la imaginación. Y es que la concepción de la filosofía de Deaño entronca con la Russell al reconocer la existencia de dos polos en la filosofía, a ningunos de los cuales podemos renunciar (y aquí está de nuevo el *irenismo* de Deaño):

> En la obra de Russell encontramos escenificado el carácter que pudiéramos llamar "ecuatorial" de la filosofía. Equidistante de dos polos: el polo científico y el polo artístico. Solicitada desde ambos extremos, la filosofía se nutre de la tensión consiguiente. De una parte, el avance desconfiado; de otra parte, la critica por la crítica; por un lado, el cálculo, por otro lado, la imaginación. A un extremo, la cautela; al otro, el happening.[51]

[47] Deaño escribió numerosos artículos contra la filosofía analítica y el entonces pujante grupo de Oxford, pues sentía que éstos habían traicionado el espíritu del proyecto inicial de la filosofía neopositivista al renunciar a los lenguajes artificiales como método de descubrimiento de los límites del lenguaje. Como ejemplo de estas críticas véase "Lógica simbólica y lógica del lenguaje ordinario", "Filosofía, lógica formal y análisis del lenguaje", y "Metafísica y análisis del lenguaje" (Deaño, A., o. c., 1984, pp. 51-99).

[48] Deaño, A., o. c., 1984, p. 139.

[49] *Ib*., p. 145.

[50] *Ib*., p. 146

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

Queda, pues, clarificar qué relación debe (si es que puede) tener la filosofía, como saber de segundo orden, como meta-saber, con la lógica pura, en tanto que saber de primer orden. Esta problemática se ha acrecentado en la medida en que la lógica ha ido ganando independencia respecto de la filosofía, convirtiéndose en una ciencia autónoma, completamente formal y matemática. Ante esta creciente formalización, Deaño señala tres actitudes posibles: la actitud factual positivista e inhibidora de la reflexión; la actitud de rechazo de la lógica contemporánea por ser un artificio formal; y una tercera actitud situada en el término medio de las otras dos.

La primera actitud, la positivista, sostiene que la lógica es lo que aparece en los manuales de lógica y que, por lo tanto, no es necesaria más reflexión. Deaño denuncia que esta actitud se ha extendido entre los lógicos, que han suprimido la reflexión filosófica, dedicándose únicamente a calcular. Para estos lógicos puros, a diferencia de Deaño, la lógica no es "un punto de partida para la reflexión filosófica, sino un punto adonde conviene llegar para verse libres de la necesidad de esa reflexión" [52]. Nótese que, para nuestro autor, la lógica siempre ha sido el punto de arranque de posteriores reflexiones, y no el punto y final.

La segunda posible actitud aparece como reacción a la primera y al camino formalista que ha adoptado la lógica contemporánea. Para quien defiende esta postura, la lógica es una subdisciplina de la filosofía, y no es ni debe ser ciencia. En consonancia con esta postura, la lógica formal y matemática actual habría traicionado los orígenes filosóficos de la disciplina. Esta segunda actitud también es rechazable por su oscurantismo, por ser "puro reflejo defensivo frente a la creciente tecnicidad de la lógica actual, o, lisa y llanamente, de simple desconocimiento de ésta"[53]. En este sentido, en el Prólogo a la *Introducción a la lógica formal*, Deaño comienza recordando, más que a los amigos (que habían hecho posible el libro) a los enemigos, quienes había hecho del manual algo *necesario*. Y esos enemigos de la lógica formal en España, según Deaño, eran −¿son? − dos: "los que para abreviar llamaremos 'dialécticos', y aquellos otros a los que, […], vamos a denominar 'medievales'"[54]. Ya que nos ocuparemos en el siguiente apartado de la opinión que el marxismo le merece a Deaño, nos centraremos ahora en los medievales. Por "medievales" se refiere Deaño a los profesores de Lógica que, desde la comodidad de sus Cátedras (en esta nota ya hemos hablado de al menos uno), seguían enseñando la lógica aristotélica de corte tomista, sin preocuparse si quiera por aprender los avances que se estaban produciendo en lógica matemática.

La tercera y última posible articulación de la relación entre la lógica y la filosofía es la actitud sostenida por Deaño: "la lógica puede y debe ser algo más que lógica formal, pero ha de ser también, necesariamente, lógica formal"[55]. Para fundamentar su posición, Deaño nos recuerda que "lógica" viene de "logos", "razón", y que no toda racionalidad es formal, con lo que le da réplica a la primera postura. Además, frente al puro positivismo, Deaño recalca los insoslayables compromisos filosóficos de la lógica, entre los que se encuentra la necesidad de hacer filosofía de la lógica.

[52] Deaño, A., *Las concepciones de la Lógica*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 32-33.
[53] Deaño, A., o. c., 1980, p. 33.
[54] Deaño, A., *Introducción a la lógica formal*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 11.
[55] Deaño, A., o. c., 1980, p. 34.

Entiéndase aquí "necesidad" en un doble sentido: máximo y mínimo. En un sentido máximo, es necesario hacer filosofía de la lógica para alcanzar los máximos posibles de esta disciplina, para no dejar sin recorrer ningún camino, ninguna pista. En un sentido mínimo, es necesario hacer filosofía de la lógica pues no podemos no hacerlo, no podemos dejar de plantearnos problemas metodológicos, radicales, filosóficos en última instancia, al realizar cualquier labor. Ahora bien, la lógica ha de ser formal, y no sólo especulación filosófica: "En ningún caso se trata de hacer del razonamiento algo 'maquinal', sino de presentar con la máxima precisión aquello que hay de maquinal en el razonamiento"[56]. No atender a los enormes avances que han tenido lugar en el ámbito de la lógica matemática en este último siglo y medio, sería un craso error, análogo a rechazar los avances alcanzados en cualquier otra ciencia.

Retomemos ahora el punto inicial del debate, aquel que enfrentaba al profesor Bueno con el siempre contestatario Manuel Sacristán. Bien mirado, entre las propuestas de Bueno y Sacristán no hay tanta diferencia. No sólo comparten una misma filiación política (el comunismo) sino también un horizonte común como solución a la filosofía. En palabras de Moreno Pestaña:

> Bueno y Sacristán, si eliminamos la propuesta de supresión del título de licenciado en filosofía, no difieren en exceso […] Ambos consideran que la filosofía debe ser un saber de segundo orden, consistente en dialogar con los esquemas de principios que guían las conductas –académicas o profanas–.[57]

Y en esa misma línea, Deaño, al final de su comentario sobre el libro de Gustavo Bueno, admite que la postura de éste y de Sacristán están más cerca de lo que podría parecer: "Al fin y al cabo, en Bueno y en Sacristán alienta una preocupación común"[58].

En última instancia, Deaño está siguiendo una senda que trata de salvar a la filosofía sin que pierda el paso de la ciencia. Sólo transitando por esa delgada línea, que limita con dos abismos (subsumirse a la ciencia y perder de vista la ciencia), puede la filosofía hallar sus condiciones de existencia.

4. Compromiso político

En el capítulo anterior hemos revisado el problema de la ubicación de la filosofía tratando a ésta como un todo. Pero si acercamos un poco más el foco, podemos desgranar las distintas corrientes que dentro de la filosofía luchaban por imponerse en los años setenta. Estas corrientes eran la filosofía analítica (los herederos del neopositivismo lógico) y la filosofía dialéctica (los herederos del marxismo).

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

[57] Moreno Pestaña, J. L., "Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 28, 2011, p. 251. La aproximación de Moreno Pestaña recoge la tradición de P. Bordieu y R. Collins que trata de interpretar los textos filosóficos dentro del contexto histórico y biográfico en el que surgieron, es decir, que, aunque se salva la autonomía de los autores, se remarca la importancia del contexto de gestación. En concreto, Moreno Pestaña incide en que entre Bueno y Sacristán hay un *background* compartido, un poso común, pues ambos comparten una misma red de referencia: Ortega y Gasset.

[58] Deaño, A., o. c., 1984, p. 470.

Alfredo Deaño desarrolló su filosofía entre el año 1968 y 1978 (años que corresponden respectivamente a la defensa de su tesis doctoral[59] y a su defunción[60]). Dado el corto periodo de producción filosófica del que disfrutó Deaño, podemos ubicar su obra dentro de una época muy concreta: la Guerra Fría a nivel mundial, y la Transición española a nivel nacional. Estos años convulsos, de miedo ante la amenaza nuclear, pero de esperanza ante la llegada de la democracia, son los años en los que escribe y piensa una generación de filósofos llamada a actualizar la filosofía española.

Las progresivamente ganadas libertades, la supresión de la censura, y la introducción de nuevas ideas hasta entonces prohibidas, fueron generando en el pensamiento español una ola de renovación sin precedentes. Esto va a permitir encontrar en la filosofía española de mediados de los setenta las tendencias filosóficas más importantes a nivel mundial. Esas tendencias se erigían frente a la filosofía caduca de corte neotomista que desde la dictadura franquista había imperado, pero también suponen una reacción contra la filosofía española anterior a la Guerra Civil, es decir, la filosofía de Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid, y, en general, el raciovitalismo y el humanismo cristiano. Ese movimiento renovador se aglutinó en torno a dos corrientes: la filosofía analítica y la filosofía marxista. Hemos de tener en cuenta que estas dos corrientes no son sino un trasunto patrio del momento histórico que se estaba viviendo en el mundo. El enfrentamiento entre el capitalismo y el comunismo, que se había mantenido desde el final de la II Guerra Mundial, y había ido trufando la mitad del S. XX de crisis y puntos calientes, seguía ensombreciendo el imaginario mundial con la perspectiva de una guerra nuclear.

En ese contexto, Deaño mantuvo un fructífero diálogo con los marxistas, a los que trató dar réplica desde sus primeros escritos. En el artículo *Eros y formalización*, en una clara referencia al, por entonces muy afamado y comentado libro de Marcuse *Eros y civilización*[61], Deaño da una respuesta al ataque directo que Marcuse dirige a la lógica. Para Marcuse, la historia de la filosofía en Occidente es la historia del sometimiento de Eros (dios de lo emotivo) por Logos, dios que representa la lógica como instrumento de dominación y control.

Frente a este ataque a la lógica, Deaño reconoce en el marxismo un "revival" de la filosofía escolástica, una recaída en el "pensamiento" acientífico, falaz y dogmático, que envuelto ahora por categorías sociales en lugar de teológicas, y sustituyendo el santoral por los nuevos dirigentes del Partido[62], ha venido a ocupar el lugar de la nueva religión:

> (…) el materialismo dialéctico constituye, en buena parte de sus manifestaciones, la más sublime muestra de un pensamiento manipulado, que resuena porque está vacío, y el ejem-

[59] La tesis fue defendida en junio de 1968, pero no se publicó. Sin embargo, un temprano artículo suyo, titulado *"El Sofista" de Platón y la prehistoria de la lógica formal*, aparecido en la revista Emérita del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, recoge fundamentalmente las investigaciones de su tesis.

[60] No contamos aquí las fechas de publicación de sus dos obras póstumas, *Las concepciones de la Lógica* y *El resto no es silencio*, publicadas en 1980 y 1984 respectivamente.

[61] Marcuse, H., *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2010.

[62] De hecho, llega a afirmar que el marxismo "guarda una semejanza muy notable con la escolástica medieval", pues para él, "en ambas hay un problema básico, que es de la relación entre razón y fe". Deaño, A., o. c., 1984, p. 464.

> plo más triste de aquello en lo que puede llegar a convertirse la filosofía metida a esclava de instancias no racionales: una filosofía de encargo y justificación.[63]

Podemos encontrar numerosos ejemplos de rechazo del marxismo en la obra de Alfredo Deaño. En todo caso, ¿quiere esto decir que Deaño se situaba al otro lado del espectro político? Realmente no. Deaño se definía como una persona de izquierdas[64], e incluso podemos hallar testimonios que afirman que llevaba de forma dramática su ausencia de compromiso político. Así, por ejemplo, José Segovia, compañero de Deaño y militante histórico del PSOE y de la UGT, afirma:

> De la mano de Alfredo Deaño descubrí a Lewis Carroll a través de sus traducciones y a Borges, por sus deliciosas citas y por la admiración que le profesaba. Nunca se lo agradeceré bastante. Yo envidiaba su lucidez intelectual y su dedicación y él me confesó que envidiaba la decisión de mi compromiso político, porque siempre tenía una especie de mala conciencia absolutamente honesta.[65]

Quizás detrás de esta "mala conciencia" podemos rastrear el origen de la posibilidad de salvar elementos de la filosofía marxista. Aunque Deaño se había ubicado dentro de la filosofía analítica, la suya no es una ubicación acrítica ni ortodoxa: lo que achaca a la corriente filosófica a la que pertenece es su ausencia de compromiso social y político, su neutralidad ante los problemas del mundo. Es decir, aquello de lo que la filosofía analítica carece, es la condición de posibilidad de la apertura a la filosofía marxista: un compromiso activo. Un ejemplo de esta tendencia hacia el compromiso transformador en Deaño lo encontramos en el *Cuestionario* que realizó a propuesta de José Jiménez en 1975. En dicho cuestionario, ante la pregunta: ¿Qué función crees que cumple la filosofía en el mundo moderno y, en concreto, en nuestro país?, Deaño responde:

> […] la filosofía acaba cumpliendo siempre una de estas dos: la de justificación –tosca o sutil, inmediata o indirecta, por acción o por omisión- de lo establecido, o bien la de analizar lo que hay en nombre de lo que podría y debería haber, la de integrarse como tarea teórica en la tarea general de transformarlo todo para bien.[66]

Parece, pues que, si uno no quiere acabar haciendo filosofía que justifique, por acción o por omisión, el *status quo*, es necesaria una conciencia transformadora, una mayor implicación en lo social y político. Esta implicación en lo social es el punto de arranque de la posibilidad de encuentro con la filosofía marxista, pues compensaría las carencias a este respecto que presenta la filosofía analítica: "En efecto: el análisis, tal como lo conciben muchos filósofos analíticos, es una parálisis"[67].

Ahora bien, la apertura al diálogo con el marxismo no implicaba abrazar todas sus tesis. ¿Qué se puede salvar del marxismo según Deaño? No todo, desde luego. Merece

[63] *Ib*., p. 198.
[64] Pérez López, F., o. c., 2016, p. 748.
[65] Segovia, J., *Anochece y no he leído todos los libros*, Madrid, Editorial Visión, 2011, p. 278.
[66] Deaño, A., o. c., 1984, p. 532.
[67] *Ib*., 205.

la pena que reproduzcamos aquí la enumeración pormenorizada, (mostrando de paso su profundo conocimiento de la filosofía "enemiga") que hace Deaño de los rasgos del materialismo dialéctico cuyos aportes sí suman y habilitan el discurrir filosófico:

> […] es menester alcanzar aquellos rasgos del materialismo dialéctico que nos restituyen su sentido radical como proyecto filosófico […] En cuatro palabras: frente a Engels, Marx. Frente al Lukács de *El asalto a la razón*, el Lukács de *Historia y consciencia de clase*. Frente a la obra "teórica" de Mao Tse-Tung, la de Gramsci [sin comillas]. Frente a los que se titulan "materialistas dialécticos" creyendo hallar en ese título su patente de corso, los que tratan de encontrar, en medio de miserias de todo tipo, el camino de una filosofía de la praxis. Frente a aquellos que, cuando se les habla del estalinismo, se limitan a decir que es "explicable históricamente" –como si el nazismo, por ejemplo, no lo fuera también-, aquellos otros para quienes representa, en su pretensión de encarnar la dialéctica, la osificación de ésta. Frente a aquellos que falsean la historia de la filosofía –y la historia en general-, los que la reescriben racionalmente. Frente a los que no ven en la historia de la filosofía materialista dialéctica sino una cadena ascendente de aciertos que van cerrando con creciente brillantez la prehistoria del pensamiento, aquellos otros que aplican la dialéctica a la dialéctica en la historia.[68]

El proyecto de Deaño, en coherencia con su *irenismo*, consistiría por lo tanto, en aunar lo mejor de ambas corrientes, evitando los errores que a ambos extremos del conflicto se comenten. Deaño propone una salida, una tercera vía, que salvase las carencias de la filosofía analítica y de la filosofía marxista: una filosofía que recoja las exigencias de rigor de la filosofía científica, y a la vez las exigencias de compromiso y acción de la filosofía dialéctica. Respecto a esto último, el punto de encuentro de Deaño y los marxistas no es, desde luego, su articulación positiva (recordemos que en aquellos años el marxismo pasaba por su fase "real") sino su negación de lo dado:

> Los filósofos analíticos insisten en la "neutralidad" de su método. Sabemos que ese método no es neutral, y tampoco se trata de que lo sea, porque no se trata de hacer una filosofía neutral. Pero sí se trata de hacer una filosofía rigurosa, una filosofía que *niegue rigurosamente*, y en esta empresa critica los métodos de la filosofía analítica podrían prestar una ayuda más notable.[69]

Considerado con la ventaja de la perspectiva, este intento de fraguar una filosofía analítica comprometida parece un proyecto fracasado desde su raíz. Sin embargo, Deaño no estaba solo en esto. Como señala J. Vidal Beneyto, en España, los enconados debates entre la filosofía analítica y la filosofía dialéctica encontraron vías para la conciliación dentro de los "Congresos de Filósofos Jóvenes":

> En el interior de aquellos encuentros, el marxismo y la filosofía analítica eran las direcciones dominantes. […] en algunos países, especialmente latinoamericanos, hemos asistido a un fuerte enfrentamiento entre filósofos marxistas y filósofos de la liberación, de una parte, y analíticos de otra. No fue el caso en España, pues la dictadura filosófica repudiaba cualquier forma de pensamiento innovador, como hemos visto, y además las fronteras entre

[68] Deaño, A., o. c., 1984, pp. 202-203.
[69] *Ib*., p. 129.

nosotros no estaban rígidamente delimitadas. De modo que tanto la filosofía de la ciencia, como el marxismo y la filosofía analítica se agrupaban en el frente común de la renovación filosófica, pugnante con la escolástica oficial.[70]

Y es que, en el fondo, en la España de la Transición había un enemigo común: la ideología de la dictadura.

5. El legado de Alfredo Deaño

Casi cuarenta años después de la normalización de la lógica en los estudios de Filosofía, nos encontramos con serios problemas. Hoy en día, a diferencia de la situación que vivía la lógica en el final de los años setenta (cuando enseñaba Deaño), esta área de la filosofía recibe un explícito apoyo institucional, y, sin embargo, es un hecho que los caminos de la lógica y la filosofía discurren, de un tiempo a esta parte, por sendas paralelas, cuando no divergentes. Lo cierto es que la lógica parece cada día más alejada de la filosofía, como nos recuerda Vega: "la presencia de la lógica consiste en una rara presencia ausente, en un estar ahí ensimismado y sin que nadie apenas se entere."[71]. Para superar esta situación de "ensimismamiento", quizás deberíamos volver la vista atrás, a un gran profesor de lógica como fue Deaño, pues sospecho que todavía puede enseñarnos una última lección. Deaño fue, ante todo, un gran profesor de lógica. Se dice que sus clases de lógica estaban llenas a rebosar, consiguiendo despertar un interés sorprendente entre un alumnado *a priori* escéptico ante los contenidos formales. Conseguir transmitir pasión por la lógica es un éxito sin paliativos, ayer como hoy, luego, la cuestión es: ¿cómo lo consiguió?

Mi tesis al respecto es que esta pregunta puede tener más calado filosófico del previsible: al repasar las actas de los distintos congresos de didáctica de la lógica[72], podemos descubrir que los pedagogos de la lógica coinciden sobre todo en tres vías de recuperación de la lógica para la filosofía: la vía historicista, la vía argumentativa y la vía meta-lógica. Pues bien, en las tres vías, Alfredo Deaño fue un precursor.

La primera vía, la vía historicista, consistiría en acercarse a la lógica desde una perspectiva diacrónica, incidiendo en su evolución procesual más que en su presentación canónica tras la normalización del S. XX. Así, por ejemplo, enseñar la silogística aristotélica en su forma original permitiría eliminar el sentimiento de arbitrariedad y autoritarismo del profesor de lógica, convirtiendo las intuiciones que tienen los alumnos en momentos de la historia de la lógica. Sobre esta primera vía, podemos decir que Deaño fue uno de los primeros lógicos en España en atender seriamente a la historia de la lógica. Él había traducido los textos historiográficos y de filosofía de la lógica de Lukasiewicz y estaba al corriente de las últimas publicaciones en historia

[70] Vidal Beneyto, J., *Memoria democrática*, Barcelona, Ediciones Akal. 2007, pp. 215-216.

[71] Vega, L., "Centro, periferia y extinción: Homenaje a Alfredo Deaño. El panorama de la lógica 25 años después", en conferencia pronunciada el 7 de mayo 2003, en la Universidad Autónoma de Madrid, p. 3.

[72] Caben destacar tres focos: México (con los Encuentros Internacionales de Didáctica de la Lógica), Salamanca (donde la profesora María Manzano ha impulsado desde la USAL, el Congreso Internacional *Tools for Teaching Logic*) y Kiev (que acogió el Congreso Internacional de enseñanza de la lógica organizado por la Universidad Nacional Taras Shevchenko).

de la lógica[73]. Fruto de estos conocimientos es el artículo "Ciencias formales y revoluciones científicas: el caso de la lógica"[74]. En dicho capítulo, Deaño se plantea si las revoluciones científicas *a la Kuhn* también se dan en lógica. Dada su concepción transcendentalista de la lógica, Deaño no puede admitir que la lógica evolucione mediante cambios de paradigmas, si bien deja una puerta abierta a futuras investigaciones que falsifiquen su hipótesis: que la lógica ha sido fundamentalmente una y que sus desarrollos son acumulativos. Sea como fuere, Deaño otorga un valor a la historia de la lógica que algunos profesores parecen obviar, actuando como si la lógica desde sus orígenes hubiese tenido la presentación formal y matemática actual.

La segunda vía es la argumentativa. Esta vía pasa por considerar a la lógica como una de las patas del *trívium* clásico de la argumentación, que estaría compuesto por la aproximación dialéctica (considerar los argumentos desde su aspecto dialógico y controvertible), por la aproximación retórica (considerar los argumentos según su eficacia para convencer al oyente o al lector, en base a la selección de las mejores las estrategias y los recursos más productivos), y finalmente por la aproximación lógica (que consideraría los argumentos desde el punto de vista de su validez o corrección formal). Esta vía es, sin duda, una de las vías más actuales para reconciliar la lógica y la filosofía. No en vano, el número de lógicos que han dado el giro hacia la teoría de la argumentación es cada vez más importante (aquí en España, cabe destacar, entro otros, a Marraud, Alonso, Vega, y Alcolea). Nótese que este giro no supone abandonar la lógica, sino incluirla en una teoría más amplia, reconociendo su utilidad para analizar y formalizar argumentos, pero yendo más allá de los límites de la lógica. ¿No es esto precisamente a lo que nos invita Deaño al reconocer la insuficiencia de la lógica?:

> Aplicando la lógica formal se adquiere la conciencia de su actual insuficiencia práctica, de su presente incompletud de hecho. Pero –y esto es preciso subrayarlo- esa consciencia sólo se adquiere así: poniendo a prueba la lógica formal tras haberla recorrido, y no pretendiendo haber pasado sobre ella sin haber pasado antes a su través.[75]

Podemos afirmar que Alfredo Deaño fue un claro precedente de la lógica informal en España, bien sea de manera directa o indirecta. De manera directa, merece la mena reseñar un pasaje en el que Deaño parece adelantarse a la necesidad de analizar el contenido de los argumentos, y no sólo su forma, a partir de los descubrimientos de la lingüística generativa y la psicología de Piaget:

> (…) la lingüística y la psicología están procediendo a poner lúcidamente de relieve las presentes insuficiencias de esa ciencia que utilizan como instrumento [la propia lógica]: y así, resulta que –para referirnos ahora a la lingüística –el análisis de las posibilidades de uso

[73] Por ejemplo, los intentos de Lukasiewicz (Lukasiewicz, J., *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, Oxford, Oxford University Press, 1951) de traducir a términos matemáticos y formales la silogística aristotélica.

[74] Dicho artículo aparecería en el número especial sobre metodología de la ciencia en los Cuadernos del ICE (vinculados a la Facultad de Economía y Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma de Madrid) y después sería incluido bajo el título "El método de investigación en lógica" a modo de Apéndice de su libro póstumo *Las concepciones de la lógica*.

[75] Deaño, A., o. c., 1974, pág. 218.

> argumentativo del lenguaje natural revela que el hablante reconoce como modos válidos de razonar muchos esquemas de inferencia de los que la lógica no es, por el momento, capaz de dar cuenta; y es el caso que –aludiendo ahora a la psicología del razonamiento- los resultados de ciertos experimentos psicológicos parecen abonar la creencia de que para dar cuenta cabal, en términos de modelos lógicos, del razonamiento natural, se precisa una lógica que, por ejemplo, no sea sólo bivalente, que no excluya el factor tiempo, que no prescinda de las modalidades, e incluso –inquietante sospecha- que *no haga abstracción de todo contenido*.[76]

De manera indirecta, entre los rasgos argumentativos que podemos rastrear en las obras de Deaño cabe destacar: su utilización de argumentos no artificiales, su especial atención a la didáctica de la lógica, y su consideración de las reglas lógicas como las reglas del pensamiento humano y no como un mero artificio matemático. No sabemos cómo hubiese evolucionado Deaño en los siguientes años, pero, en base a su afán de no renunciar ni a la lógica ni a la filosofía, posiblemente hubiese sido un buen mediador entre los distintos departamentos, como apunta Vega[77]. Esa labor de mediación y de puente es, sin duda, algo a recuperar.

La tercera vía es la vía meta-lógica. La razón de que el manual introductorio a la lógica de Deaño (*Introducción a la lógica formal*) haya pasado de generación en generación tiene que ver con su otra obra, *Las concepciones de la Lógica*. Esta obra, publicada a título póstumo, es sin duda, su escrito más personal y sistemático. En dicha obra se lleva a cabo una exposición erudita de las distintas concepciones de la lógica y se articula una posición propia. Su investigación concluye con la defensa de una concepción transcendentalista de la lógica, de clara inspiración wittgensteniana y kantiana. Deaño se aferra a una concepción de la lógica uniforme y universal, una apuesta por la lógica, pero no como un mero constructo calculístico, sino como la expresión del razonar humano. Con esto Deaño demuestra que todavía es posible articular un proyecto lógico con implicaciones filosóficas serias, una lógica que es filosofía, y una filosofía que va más allá de deconstrucciones varias y desvelamientos del ser, que se ancla en la racionalidad y en lo razonable, como un medio de superar la sin razón. Este, en definitiva, es nuestro destino en "lo formal". Coincidamos o no con la concepción transcendentalista de Deaño, lo interesante de su apuesta es su acercamiento a la lógica desde la filosofía. Y digámoslo ya: el gran valor de Deaño al confeccionar *Introducción a la lógica formal*, y sospecho que al impartir las clases de Lógica en la universidad, es precisamente no haber olvidado el contenido filosófico de la lógica, haberlo hecho explícito desde el primer momento, ahondando en las paradojas y los meta-problemas. Lógica y filosofía van de la mano en su manual, y a diferencia de otros manuales, la lógica no es concebida como un saber estanco, acabado, sino como un saber vivo, cercano, irónico. Deaño siempre se centró en los problemas lógicos que implicaban problemas filosóficos, y no consideraba a la lógica como una disciplina autocontenida, sino que excedía sus propios límites, pues es consciente de sus propios límites:

[76] La cursiva es mía.
[77] Vega, L., o. c., 2003.

> Aunque sólo sea por eso, la lógica sería ya una ciencia *irónica*, una ciencia que, como las mejores filosofías es capaz, en su interior, de mostrar implacablemente las limitaciones del proyecto que la constituye. […] hacer lógica con consciencia de lo que se está haciendo presupone la comprensión de que no se está haciendo todo, ni tampoco todo lo importante. Saber lógica formal es saber que hay que pasar, a través de ella, más allá de ella. […] ella misma escenifica en su propio seno la tensión entre lo puramente formal y lo que no lo es, entre lo que su análisis captura y aquello que por principio se le escapa; ella misma traza sus límites nítidamente.[78]

Pero para trazar los límites de la lógica necesitamos echar mano de la meta-lógica. Erróneamente, la meta-lógica, la parte más atractiva de la lógica para la filosofía, normalmente nunca se llega a tratar en los cursos de introducción a la lógica, reservándose, en el mejor de los casos, para optativas en los cursos superiores. Por lo tanto, el poso que suele dejar en el alumnado la asignatura de Lógica es una sensación de desazón e inutilidad. Frente a esto, Deaño presenta la lógica como una materia inacabada, maleable, adaptable a nuevas aplicaciones. Por todo ello podemos decir que la aproximación de Deaño a la lógica es, en última instancia, una invitación a pensar, fundamento de todo filosofar.

[78] Deaño, A., o. c., 1980, pp. 416-417.

Tras las huellas del sujeto en *Claros del bosque:* hacia una hermenéutica estética de la subjetividad

JAVIER BARRACA MAIRAL
Universidad Rey Juan Carlos

1. Meta, método y marco de nuestra investigación

Algunas personas no saben, no quieren o no osan "navegar, mar adentro, en sí mismas". Este no fue, desde luego, el caso de María Zambrano. Y no lo es hasta el extremo de que la filósofa logró hacer, en cierto modo, de esta honda y audaz navegación interior principio de su pensamiento y de su vida. Pues bien, refiriéndose, en concreto, a su obra *Claros del bosque*[1], ella misma comenta que es la que mejor ha encarnado una clave crucial de su peculiar estilo de filosofar, aquella que señala que pensar filosóficamente no es sino "descifrar lo que se siente".

Ahora bien, hoy, cabe comprender este "descifrar" en clave o a la luz de una auténtica y fecunda hermenéutica. Es decir, es posible ver tal acto como el esfuerzo de interpretación profundo que despliega sobre lo real el hermeneuta, el intérprete reflexivo. Descifrar, por tanto, se configura como la tarea creativa de todo aquel que despliega su labor hacia la comprensión profunda, filosófica de lo real.

Así, según esto, también en el presente trabajo, se procura explorar hermenéuticamente el texto señalado, con el afán de colaborar a entenderlo y de integrar parte de sus ricos elementos. Pero, a pesar de este legítimo anhelo, el adjetivo y el carácter hermenéutico corresponden, aquí, fundamentalmente, al esfuerzo realizado en el propio texto estudiado y, por supuesto, a quien lo engendró. En definitiva, hay en la obra una fértil y honda hermenéutica que se pretende analizar. Para ello, nos serviremos de las fructíferas contribuciones que la hermenéutica contemporánea ha ido fraguando[2]. En especial, recurriremos a la intersección de lo hermenéutico con lo estético y la Filosofía del Arte[3].

---

[1] Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, Biblioteca Breve, 1977. Vamos a citar la obra por esta edición, a causa de que se ha hecho ya clásica y de una simbólica significación, en nuestro contexto. Si bien, atenderemos asimismo al interpretarla a la referencia de la obra total como su marco; en especial a Zambrano, M., *Obras Completas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, vol. I, III y VI, 2011, 2014, 2015.

[2] Aunque no con carácter exclusivo, remitimos a algunos de los principios hermenéuticos elucidados por Gadamer, H. G., en *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977.

3 En este sentido preciso, cabe recordar, dentro del pensamiento hermenéutico de Gadamer, H. G., la recopilación: *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

Esto último, dado que, aquí, se trata de investigar cómo este interpretar, desde o con el corazón, se convierte en una cierta "hermenéutica estética" (esta, en su sentido amplio y originario, de *aesthesis*: sentir). Tal hermenéutica se proyecta, entre otros ámbitos, sobre el propio sujeto. De esta manera, la hipótesis a contrastar en este estudio consiste en descubrir, entre las líneas de este desafiante texto, una cierta *hermeneia* o interpretación, en su eco o tenor estético, tras y a la vez a partir de la esquiva belleza de la propia subjetividad.

El marco de nuestro estudio se encuentra, específicamente y en concreto, en la obra ya señalada, *Claros del bosque.* Esto, por lo que, como se ha enunciado, la autora misma afirmaba a este respecto. Aunque el texto se vincula con el conjunto de la filosofía de la autora, con respecto a la cual puede ofrecer un contexto más amplio, hoy, como se sabe, la edición de sus obras completas[4]. Sin embargo, reiteramos la intención de orientar el estudio al trabajo específico objeto de reflexión.

Otra causa de nuestro centrarnos en esta obra determinada radica en su carácter de experiencia extraordinariamente lograda y madura del propio y singular método de la razón-poética. En efecto, en ella, Zambrano pone en acto con acendrada maestría, en artística práctica reflexiva, el camino de su peculiar síntesis entre el pensar y el sentir. De hecho, el título de su libro es, según ella misma, metáfora genuina de su original proceder; así, los "claros del bosque" ofrecen la analogía de su estilo peculiar de filosofar-poetizar al tiempo: "[…], y la visión que los claros del bosque ofrecen, […], donde la imagen sea real y el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen"[5].

Sin embargo, aún existe otra razón, todavía más honda, si cabe, de este centrarnos en el análisis específico de esta obra de Zambrano, a la hora de investigar su peculiar visión de la subjetividad como una tarea de interpretación estética. Se trata de un motivo de tipo filosófico, y este radica en que su texto se inicia, precisamente, con una profética advertencia: la de que, en el centro encarnado por el claro del bosque, no siempre es posible entrar[6] aunque se trata a la par de un misterioso y hermoso "reino que un alma habita y guarda"[7].

Esta última expresión, en fin, en torno a la hermosa y desafiante opacidad del centro de los claros del bosque, exhibe una honda sabiduría, sabiduría que se estima digna de investigación, por cuanto ella debe trasladarse al saber acerca del sujeto. De esta forma, junto al camino hermenéutico y estético apuntado, parece hallarse, además, en esto último, una clave singularmente fecunda, clave inspiradora para la exploración de ese luminoso misterio de la subjetividad, acerca del cual se indaga en estas páginas.

2. La pregunta por el sujeto en *Claros del bosque*

La obra analizada refleja la honda, aunque sutil y siempre delicada, preocupación por el sujeto que cabe descubrir en el pensar-poetizar de Zambrano. Ya otros, antes, en efecto,

[4] Cf. Sobre el sentido global de la edición de éstas, cf. singularmente: Zambrano, M., *Obras Completas I*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

[5] Zambrano, M., *Claros del bosque*, o. c., p. 14.

[6] Zambrano, M., *Claros del bosque*, o. c., p. 11.

[7] *Ib.*

han advertido cómo, de alguna manera, uno de los ejes decisivos de toda su trayectoria se halla en esta inquietud profunda en torno a "la persona". Así, Juana Sánchez-Gey escribe sobre ello: "Es la persona la que realmente le preocupa y con la persona el convivir […]"[8].

Además, se da el singular y significativo caso de que, de acuerdo con algunos acendrados estudios de la obra han mostrado, como los de Mercedes Gómez Blesa[9], en torno a *Claros del bosque*, en la edición de las obras completas, la propia autora la elabora justamente desde la alta cima de una madurez de su persona y de su subjetividad particularmente logradas. Zambrano va, pues, paradójicamente, en sus páginas, a indagar y ahondar en la búsqueda más profunda del sujeto desde la atalaya de una subjetividad que la existencia, la vida misma, ha decantado y sedimentado, en el transcurso del tiempo, hasta un punto de especial fecundidad. En ello, cual un peculiar crisol del postrer fondo sin fondo de la identidad, su familiaridad y estrecha vinculación con la mística[10], con las fuentes mismas de lo religioso y con la teología joánica de la Palabra, van a suponer un enriquecimiento extremadamente fértil.

Por otra parte, dado que *Claros del bosque* constituye, a la par, una realización filosófica y artística, transida de belleza, de alguna manera, al ocuparse del sujeto personal en sus páginas, Zambrano conecta con la inquietud que expresara su maestro Ortega, en relación con la necesidad de "re-humanizar" el Arte en nuestro tiempo[11].

Pues bien, respecto a la obra objeto de nuestro análisis, cabe señalar que tras manifestar, en su primer apartado, la importancia de la cuestión del método, que expresa la inicial analogía de los claros del bosque, inmediatamente, pasa a adentrarse en la profunda pregunta por el ser del sujeto. Esto lo hace, enseguida, en su cap. II, "El despertar"[12].

En efecto, el despertar del que se trata es, sin duda, el de una cierta subjetividad. Subjetividad originalmente "dormida", de algún modo. Ahora bien, es este un despertar muy característico, un despertar "sin imagen de sí mismo"[13]. En concreto, se habla del despertar de una subjetividad más bien "del sueño" que de la existencia. Para ello, en las sucesivas páginas, el Amor jugará un papel decisivo, junto con realidades tan emblemáticas como la inspiración, la palabra y la verdad[14].

Asimismo, resulta clave captar que late en todo esto, siempre, un algo "escondido". Este elemento desconocido e incógnito, misterioso, es figura de la persona, que

8 El estudio de Juana Sánchez-Gey Venegas sitúa, con acierto, esta realidad, más que idea, de la persona y su dignidad como una clave central del itinerario vital y filosófico de Zambrano, realidad a la que acompañan otras nociones nucleares en su creación, como son -de acuerdo con esta especialista-: el amor, lo religioso o el compromiso político-social del intelectual. Cf. Sánchez-Gey, J.: "María Zambrano: el pan que no se comparte", en AA.VV, *Ética y literatura contemporáneas en tiempos de encrucijada*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2011, pp. 110-121.

9 Gómez blesa, M., "Presentación" de *Claros del bosque*, en M. Zambrano, *Obras completas*, vol. IV, t-I, cit., 2018, pp. 55-70.

10 Sánchez-Gey, J., *El pensamiento teológico de María Zambrano: Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*, Madrid, Ed. Sindéresis, colec. Pensamiento ibérico e hispanoamericano, 2018.

11 Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del Arte* (1925) en *Obras Completas* III, Madrid, Taurus/ Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

12 Zambrano, M., *Claros del bosque*, o. c., p. 19.

13 *Ib.,* p. 21.

14 *Ib.*, pp. 21-35.

se revela sólo dentro de unos límites. Por esto, reclama verse interpretada. He aquí, lo indispensable del recurso a esa clave o llave que implica la hermenéutica, la necesidad de acometer personalmente la tarea creativa de abrir e iluminar, al menos en parte, esa opacidad, e interpretar su lenguaje cifrado.

La pregunta a descifrar, hermenéutica y estéticamente, es, de alguna manera, siempre, también, pregunta en torno al propio sujeto, aunque adquiere formas muy diversas en nuestro texto. Además, se trata de una interrogación no estruendosa, no escandalosa ni llamativa, sino por el contrario de un preguntar que va, poco a poco, delicada y suavemente, destilándose en la lectura. Acaso, sin embargo, quepa señalar también incidentalmente algún lugar preciso y rotundo, dentro del libro, en el que la pregunta por el sujeto alcanza a cobrar cierto vibrante vigor, y donde se hace clara y expedita. Es, tal vez, el pasaje de "La presencia de la verdad"[15]. Allí, Zambrano muestra que la pregunta de la Esfinge a Edipo acerca del hombre, se ve por él insuficientemente contestada, por cuanto en el fondo no se le pregunta por lo humano en general, sino por sí mismo, por su identidad: "[…] su saber se refería tan sólo a algo general –"el hombre" dijo, como se sabe– mas que se trataba de saberse él, él mismo, en lo escondido de su ser"[16].

Desde luego, una de las formas de manifestarse la pregunta por el sujeto, en la obra, consiste en la fórmula, constantemente y casi obsesivamente repetida, del "corazón". Siempre nos acompaña, a lo largo del texto, el corazón; un corazón que sueña, que desea la libertad, que busca conocerse, etc. Un corazón del que se dice: "[…] anhela ya libre de temor desentrañarse y desentrañar […]"[17]. He aquí presente, pues, una subjetividad cuyo eje es lo cordial, cuya raíz resulta estética, en este sentido ampliado; pero que, a vez, precisa del desciframiento, del desentrañamiento, de la hermenéutica que lo abra a una más honda comprensión de sí y, desde sí, de todo lo vital.

Otra forma en que, en la obra, se encarna esta permanente busca de la propia subjetividad –busca en ocasiones velada o soterrada, mas, de pronto, expuesta con impulso, cual un intermitente, pero poderoso cauce–, se halla en el uso de determinados términos. Entre ellos, cabe citar: interior, intimidad, llamada, diálogo, voz, rostro, presencia, ser humano, persona, dueño, alma, nombre propio, sujeto, etc.[18]. Estos aparecen sembrados, casi espolvoreados, con una poética destreza, en muy diferentes episodios de la composición.

Junto a estos, cobra peculiar valor y sentido una palabra ciertamente significativa, a la hora de señalar hacia el sujeto; se trata del vocablo "alguien". Lógicamente, por cuanto este se opone al de "algo", que designa la cosa no personal, el término "alguien" orienta nuestra atención hacia una realidad distinta y singular, que parece como entresacada de lo indiferenciado o masificado, realidad vinculada con el "quien", antes que con el qué, con el sujeto y no los meros objetos. De esta manera, en ciertos pasajes, asistimos a este genuino y hermoso surgir del sujeto, de entre la maraña de los seres, cual semilla tierna en las cálidas manos de la filósofa:

[15] *Ib.,* p. 26 y ss.
[16] *Ib.*, p. 28.
[17] *Ib.*, p. 77.
[18] *Ib.*, p. 58, 72, etc.

> Ya que la vida es como sierva dócil a la invocación y a la llamada de quien aparece como dueño. Necesita su dueño, ser de alguien para ser de algún modo y alcanzar de alguna manera la realidad que le falta. (En el texto, punto y aparte) Y la realidad surge, la del propio ser humano y la que él necesita haber ante sí, […] ha de fijarse una extraña realidad, la del propio sujeto,[...][19].

De hecho, una figura de esta siempre original, aunque –en cierto modo también– esquiva subjetividad, a cuyo encuentro parece nos aboca líricamente la escritora, reside en la de aquel que está por venir, en la de alguien a quien se aguarda. Pareciera que ese ser esperado y convocado no es, en fin, otro que el sujeto, el propio sujeto que Zambrano busca respecto de sí misma. A la par, este rastrear de la autora se transforma también, gracias a la lectura de su texto, en nuestra propia búsqueda, en nuestro propio itinerario interior hacia nuestra subjetividad. Si bien, este buscar no ha de ser nunca, como advierte Zambrano, en sus primeras líneas, una investigación de algo ya previamente definido o determinado; pues, en el claro del bosque, no se puede ir a buscar deliberadamente nada consabido o prefigurado, como tampoco se los puede encontrar a ellos de este modo[20].

Al sujeto se le intuye o vislumbra entre sombras; a la propia subjetividad, en fin, según esto, se la descubre o encuentra, poética y estéticamente, no se la construye, no se la registra cual una señal sin alma, no se la desarticula como en una operación mecánica, fría y utilitaria. Como tampoco se accede a la verdad del sujeto humano desencarnándolo, desposeyéndole de su honda "condición carnal"[21].

Muchas de las últimas líneas de la obra, justamente, reflexionan en torno a un "Yo"[22] a quien ya "no le acompaña su carne", sujeto separado así de "todo comercio verdadero con la vida", alguien mutado en un terror, precipitado en el abismo de una "sensibilidad sin dueño"[23]. Ello, dado que el sujeto en su "sensibilidad" plena –aquella cuyo oficio estriba en mediar entre la conciencia y el alma, entre el centro invisible y cuanto envuelve al ser– necesita ser abrazado, envuelto, arropado.

3. La dimensión estética de la hermenéutica de la subjetividad

Cabe considerar como "estética" la hermenéutica del sujeto que en la obra acontece, por diversos motivos. Ante de examinarlos, se remite aquí, con respecto al alcance de este término, a la fecunda ampliación de la concepción de lo estético que se ha propuesto, en nuestros días, por parte de A. López Quintás[24].

El citado autor concibe la Estética en un sentido integrador, que conjuga las diversas dimensiones del conocer y vivir personales en la unidad del sujeto, gracias funda-

[19] *Ib.*, p. 58.
[20] *Ib.*, p. 11.
[21] *Ib.*, p. 152.
[22] *Ib.*, p. 152 y ss.
[23] *Ib.*, p. 153.
[24] Una síntesis de su pensar y de su interpretación integradora de lo estético, puede hallarse en López Quintás, A., *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa,* Madrid, Asociación para el estudio de las ciencias humanas y sociales, 1993.

mentalmente a la clave de la creatividad humana. López Quintás[25], además, ha proyectado este sentido ampliado de lo estético, con enorme fruto, en la labor hermenéutica de interpretación filosófica de numerosas obras artísticas, literarias y del pensamiento.

Por otra parte, cabe también advertir al tiempo que esta lectura estética de la subjetividad de Zambrano posee su propio carácter e idiosincrasia. No puede, por tanto, asimilarse a otros estilos estéticos de pensar el sujeto y lo vital, presentes en otros autores. Así, por ejemplo, ya otros especialistas han notado que esta hermenéutica estética de Zambrano no es equivalente a la de Nietzsche, quien deriva la suya de sus peculiares consideraciones sobre el origen dionisíaco de lo trágico y de la música como manifestación de la voluntad en el mundo, según las inspiraciones de Schopenhauer[26]. Entre otras cosas, Zambrano no considerará como un imposible, abocado al fracaso o la mentira, la expresión a través del lenguaje en clave de razón-poética de lo verdadero y auténtico del sujeto, frente a las percepciones nietzscheanas.

En primer lugar, sin duda, la hermenéutica que se despliega en la obra participa de lo estético debido a que todo el texto constituye ya una manifestación o expresión de intensa belleza, y la belleza es una de las categorías estéticas más relevantes. Si el libro busca descifrar o comprender lo que se siente, desde luego, esto lo procura transfigurándose en un cauce de aguda belleza. Pocos escritos filosóficos alcanzan a participar en el valor de lo bello como este. La belleza hecha expresión literaria constituye el camino –*mêthodos*– del pensamiento aquí desarrollado. La luminosidad y poesía encarnadas en sus páginas conforman la vía de acceso a la realidad y verdad; y, por tanto, asimismo, a la indagación registrada en torno al sujeto.

Por otra parte, la belleza y el sentir afín a la misma no sólo son el método que, aquí, da forma a la exploración filosófica a propósito de la subjetividad, sino temas o contenidos concretos constantes de la meditación. Se piensa bellamente y se piensa con el sentir; sí, pero a la vez se piensan lo bello y el sentir mismo, se medita en torno a la belleza y el sentir. Tanto los términos "sentir" y "sensibilidad", como la palabra "belleza", se repiten, de hecho, de un modo continuado, a lo largo de la obra, cual un eje decisivo de su esfuerzo. E incluso, cabe advertir que la propia idea o noción de belleza constituye la clave de bóveda de la obra, además de su colofón postrero. En efecto, la belleza es la última noción de este paradigmático escrito, y así ofrece la corona de su simbólico y fecundo texto[27].

A todo esto, debe sumarse el que, si Zambrano establece como principio metodológico de su filosofar el hacerlo a partir, desde y con el sentir o la sensibilidad, también incorpora con pujanza a ello la referencia incesante en lo estético a su significado de reflexión sobre la forma sensible y lo artístico. Esto puede advertirse ya en la denominación misma de su particular estilo propio de pensar-poetizar, en su célebre "razón-poética", clave de su peculiar relación con lo real, y en la que concurren muy diversos elementos (desde lo reflexivo, a lo poético, lo vital, pasando por los valores,

[25] Algunos clarividentes y fértiles ejemplos de esta hermenéutica estética, desplegada desde una noción ampliada de lo estético, sobre diversas obras literarias y filosóficas, ofrece: López Quintás A., en *Estética de la Creatividad*, Barcelona, P.P.U., 1987.

[26] Cf. Sánchez Meca, D., "Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche", en: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano,* n. 10 (2010), pp. 87-96.

[27] Zambrano, M., *Claros del bosque*, o. c., p.156.

lo religioso, lo socio-político, etc.). Para un análisis abierto de la riqueza o diversidad de los diferentes aspectos conjugados por esta razón-poética remitimos al estudio de la profesora Sánchez-Gey, ya citado[28].

Así, en Zambrano, el sentir, y la sensibilidad de la que este arranca, poseen siempre una dimensión o aspecto estético filosófico y formal, por cuanto no se limitan en su significación al registro de una mera sensación, aunque no la excluyan, sino a todo un campo de resonancia interior de la percepción o captación de la realidad que refiere a la "integralidad" del ser humano, más allá de su solo intelecto abstracto. Estos sentir y sensibilidad, por tanto, sin duda, incluyen en su seno la connotación estética, en su más fecundo sentido, y ello de un privilegiado modo.

De manera que el texto propone una interpretación profunda y estética de la subjetividad que, simultáneamente, promueve un sinfónico abrirse de la persona a la multiplicidad de los aspectos que en ella se conjugan, a esa "unidad en la diversidad" que lo estético tan especialmente simboliza, representa y convoca. Acerca de esta armoniosa función o vocación "integradora", con respecto a toda la riqueza albergada por lo humano, que se encuentra presente en lo estético, se han publicado diferentes investigaciones recientes, en sintonía con lo expuesto[29].

Finalmente, existe una honda razón en favor de este caracterizar la indagación en *Claros del bosque* en torno al sujeto como una "hermenéutica estética". Esta reside en el hecho de que un pensador clave a este propósito, como es el citado H. G. Gadamer, afirme acerca del arte y lo estético que estos refieren siempre a la pregunta del sujeto sobre sí mismo, y ello no sólo como diálogo o interpelación única o personal, sino incluso en cuanto cuestionamiento enriquecedor de nuestra propia subjetividad a propósito de su desarrollo y vocación. Así: "La intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el "ese eres tú" que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: "¡Has de cambiar tu vida!""[30].

En efecto, esta apelación de lo bello a la persona, que en Zambrano convoca su interior desde la vida misma, se halla presente a lo largo de toda la obra. Es una interpelación poética y reflexiva, a la vez, despertada desde la integradora vocación estética de nuestro ser. Y, además, tal como ocurre en Gadamer respecto al arte, esta llamada no sólo se da como una voz externa y ajena dirigida al sujeto, sino que implica el anuncio y el reclamo de una cierta tarea personal.

¿Qué tarea es esta que llama a nuestro ser desde la belleza, la vida, lo estético? Pues, sin duda, la hermosa tarea de enriquecer el propio ser, de desarrollar la propia subjetividad personal de un modo "creativo" (cual *poiesis* de sí). Esto, en sintonía

[28] Esto, frente a otras aproximaciones que al cabo reducen la razón-poética, al pretender negar en ella la presencia de alguno de sus variados factores, como el religioso o la dimensión transcendente, y por ejemplo limitarla en su base o fundamento al campo del compromiso socio-político, etc. Sobre esto, cf. Sánchez-Gey, J.: "María Zambrano: el pan que no se comparte", en *Ética y literatura contemporáneas en tiempos de encrucijada*, o. c.

[29] Como simple botón de muestra, en este sentido, y con una clara referencia al valor de todo ello para lo educativo, cf. Barraca Mairal, J., "Estética y formación humana: el valor de la estética en la educación", *Revista Educación y Futuro,* n. 24, abril (2011), pp. 205-219.

[30] Gadamer, H. G., *Estética y hermenéutica*, o. c., p. 62.

con esa originalidad profunda y esa libertad creadora a las que la vida nos invita, y de la que constituyen un ejemplo extraordinario las inspiradas páginas de nuestro libro. Esta vocación, a "vivir con creatividad", en palabras del pensador López Quintás[31], el propio ser y el encuentro con los otros, constituye una realidad de un profundo calado estético. Además, tal como se ha expresado, está habitada por una fecunda reivindicación de la originalidad personal, la que señala, como se ha indicado en otros lugares, hacia nuestro carácter único e inimitable, hacia el fondo mismo de nuestra dignidad personal[32].

Ahora bien, "intimidad" es justamente palabra clave para comprender el sentido del texto *Claros del bosque*, así como la latencia en él de un profundo "estremecimiento" desde lo estético, dirigido a un "tú", y siempre orientado a la "vida". Vida que constituye, como se sabe, una clave decisiva el pensar-poetizar de Zambrano; vida que supone, a su vez, la orientación más genuina del ser humano. Se trata aquí, nos parece, al cabo, no ya de la vida en el sentido de una realidad anónima o abstracta, no de la marea indiferenciada y genérica que lo arrastra todo en su seno, sino siempre de la vida de un ser concreto, de un viviente, y así en el caso del humano, de una existencia en clave de "vocación", de apelación única y personal[33].

Todo esto nos conduce a apreciar la enseñanza de nuestra autora, quien nos repite cómo se ha de prestar siempre una atención profunda a la existencia concreta desplegada por el ser. En efecto, debemos atender a la vida determinada que se nos muestra, si anhelamos adentrarnos en la entraña del ser y del sujeto[34]. Por esto, precisamente, gracias a este cauce fecundo de lo vital, que nutre al ser humano de sentido, la hermenéutica del sujeto remite siempre, aquí, a esa "sensibilidad" ampliada, hacia la que señala lo estético. Sensibilidad, capaz de abrirse y ver la vida concreta en su movimiento, su dinamismo e intensidad, sensibilidad que enraíza en la corporeidad, pues integra en su seno la referencia a lo carnal, radical inseparablemente presente en lo humano.

A causa de lo precedente, a la verdad del sujeto humano no cabe acceder "desencarnándolo", desposeyéndole de su honda "condición carnal"[35]. De esta manera, muchas de las últimas líneas de la obra, justamente se consagran a meditar a propósito del "Yo"[36]; pero se trata aquí de un Yo a quien ya "no le acompaña su carne", de un sujeto separado así de "todo comercio verdadero con la vida", alguien cuyo ser ha mutado en "terror". En definitiva, se nos previene ante un Yo precipitado en

[31] López Quintás, A., *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa,* o. c., también: *Estética de la Creatividad*, o. c.

[32] Barraca Mairal, J., *Originalidad e identidad personal*, Madrid, San Pablo, 2017.

[33] Acerca de la noción de vocación como cruce de caminos en el marco específico del encuentro entre lo estético o artístico y el sentido personal, cf.: Barraca Mairal, J., "Vocación y sentido: claves del valor educativo del arte", *Revista Educación y Desarrollo Social*, 11(1) (2017), pp. 172-186. DOI: org/10.18359/reds.2327.

[34] La propia Zambrano da testimonio de ello con su obra, no sólo indisolublemente ligada a su vida, sino engendrada desde la meditación de esta en una honda intimidad y compenetración recíprocas. Cf., como sumario examen de esto, la cronología de María Zambrano realizada por Jesús Moreno Sanz para el vol. VI de sus *Obras Completas*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg, 2014, pp. 45-126.

[35] Zambrano, M., *Claros del bosque*, o. c., p.152.

[36] *Ib.*, p.152 y ss.

el abismo de una "sensibilidad sin dueño"[37]. Esto, dado que el sujeto en su "sensibilidad" auténtica –aquella cuyo oficio estriba en mediar entre la conciencia y el alma, entre el centro invisible y cuanto lo envuelve– necesita ser abrazado, envuelto, arropado. En suma, sin la sensibilidad y lo estético en su alcance integrales, nuestra subjetividad termina en un abismo; por lo que sólo con ellos, de su cálida mano, cabe rescatar el ser pleno del sujeto humano.

4. Hacia una subjetividad que se descifra estéticamente

La subjetividad, en las hermosas meditaciones de la obra, va desgranándose, perfilándose cual una presencia o vaga figura, entre los párrafos. Al tiempo, parece escapar incluso al sutil método hermenéutico y estético de Zambrano. Queda, en los labios del lector, al menos, siempre, como un regusto de lo inaprehensible. Sucede como si el sujeto buscado, anhelado, incluso dibujado o esbozado a lo largo de las líneas, lograra escapar finalmente de la poética investigación que lo va cercando, paso a paso. Ello conecta con la originaria afirmación de la autora, al comienzo del libro, respecto a que de alguna manera no cabe permanecer o adentrarse del todo en ese centro que brinda aparentemente el claro del bosque. De alguna manera, late algo refractario en la humana subjetividad, según esto. Ello, a pesar de la constante y creativa búsqueda, de la fértil hermenéutica estética que, de la mano de la diestra autora, procuramos emprender de su esquivo ser.

Este rasgo opaco e inefable de la subjetividad se refleja, en la obra, por ejemplo, a través de la dificultad que presente ante todo análisis de la "intimidad" de la persona. Esta intimidad escapa a cualquier intento de fijarla, de aprehenderla establemente, como si fuera un río, siempre en movimiento. Nuestro propio ser huye de entre nuestros dedos, cual agua que fluyera. Estas expresiones y metáforas recorren el texto, evocando así lo impenetrable e inaprehensible del propio yo.

Se habla incluso, en determinados momentos, de una cierta "transcendencia" del sujeto a sí mismo. Ahora bien, no parece que esta transcendencia de la subjetividad pueda verse equiparada, al menos en el texto, ni con la del Creador por antonomasia, ni con la célebre y clásica noción de los transcendentales del Ser.

Respecto de lo primero, las expresiones "divino", "dios", "dioses", "divinidad", sin duda, se hallan esparcidas a lo largo de numerosas páginas. Sin embargo, no se registra lugar definido en el que se dé una identificación, clara y contundente, entre la radical transcendencia de Dios y la evanescencia de la humana subjetividad. En cambio, parece más cercana a la autora la célebre idea, casi la experiencia, de cómo la belleza puede conducir hasta lo divino, cual si esta quisiera recrear en su obra de una original y personal forma la conocida "via pulchritudinis"[38].

A propósito de lo segundo, aunque la belleza constituye un fecundo transcendental[39], registrado así por parte de la Historia de la Filosofía –junto al ser, el bien, lo uno y la verdad–, no resulta del texto estudiado que lo inaprehensible de la subjetividad tenga su raíz

[37] *Ib.*, p.153.
[38] Cf. *La via pulchritudinis*, del Consejo pontificio para la cultura, Roma, 2006.
[39] Cf., a este propósito específico: Lobato, A., *Ser y belleza*, Madrid, Unión Editorial, AEDOS, 2005.

o asiento precisamente en este dato. Más bien se diría que lo inabarcable el sujeto halla su núcleo en la propia esencia de la búsqueda que parte tras de sus pasos. Búsqueda que anhela lo que no puede alcanzarse. Un fragmento capital, a este respecto, brinda en la obra el fecundo texto "Los ojos de la noche". En este, Zambrano imbrica las nociones de ver, ojo, noche y ceguera con las de ser humano, sí mismo, reflexión. Queda expresa así esta dificultad de aprehenderse del todo, por parte del sujeto: "Acaso no hubo siempre en la vida, y en el ser humano con mayor resalte, esa ceguera que aparece ser congénita […] El que mira es por lo pronto un ciego que no puede verse a sí mismo[…]"[40].

De una simbólica, pero muy expresiva forma, nos habla Zambrano de una cierta "corteza". Esto, en el sentido de determinada resistencia al conocer y al ser conocido, de una opacidad ante el anhelo de desciframiento del y en el sujeto: "Y en esta etapa es él, el sujeto paciente, el que se siente ser obstáculo, corteza, resistencia. Lugar cerrado a la palabra, inhábil para abrirse a ella […] El ensimismado –ya Ortega lo mostró bien– tiene un lugar dentro de sí, intangible decimos, inviolable"[41].

Ahora bien, lo arduo de la labor de la interpretación de la subjetividad no comporta el que se deba renunciar por ello de antemano a emprenderla, sino antes todo lo contrario. Para esto, la autora invoca, poética y filosóficamente, a la divinidad experta en estas lides: a Hermes. Este aparece citado en el texto con los sobrenombres, por ejemplo, de "el conductor" y de "la palabra"[42], si bien asociado a la par a la muerte ("el conductor de la muerte"), por cuanto su misión se vincula al cabo con un finalmente "inextricable silencio". Ha de prestarse, entonces, siempre una preciosa "atención a los signos/semillas" ("VII. Signos"[43]) e indagar tras el "logos oculto". Ello, al mismo tiempo, debido y a pesar de que: "[…] el hombre es un ser escondido en sí mismo, y por ello obligado y prometido a ser "sí mismo", lo que le exige comparecer"[44].

Así, aunque cierto hermetismo último resulta invulnerable, existe, en la obra, una permanente invitación a explorar tras las huellas de la subjetividad, e incluso todavía más: una llamada a adentrarse en lo más íntimo del sujeto. Se anima a caminar hacia "el centro" de lo real, y hacia el centro de sí mismo, y, de hecho, propio de todo centro es "atraer hacia sí"[45]. Si bien, es este un centro no inmóvil, sino "quieto", un centro no situado necesariamente dentro de la propia persona, sino "en movimiento íntimo", capaz de "transmigrar" hacia un "punto privilegiado", cuyo horizonte se halla en la vida, en una vida nueva (*Vita nova*). Esta atención filosófica de la autora al centro, con la que conecta la analogía del claro del bosque, no es algo exclusivo del texto analizado. Puede rastrearse su presencia en otros lugares del pensamiento de Zambrano. En *La España de Galdós*, ya cabe encontrar esta referencia, esta peculiar unión entre el claro del bosque, el centro y la vida:

> Existen lugares privilegiados en toda realidad, aun en esa extraña realidad que es una obra humana de creación, lugares en que se crea un medio de visibilidad, donde la cla-

[40] Zambrano, M., *Claros del bosque*, o. c., p. 117.
[41] *Ib.*, p. 93 y ss.
[42] *Ib.*, p. 149.
[43] *Ib.*, p. 103 y ss.
[44] *Ib.*, p. 27.
[45] *Ib.*, p. 59.

> ridad se hace transparencia y la oscuridad se hace misterio, como un claro del bosque donde brota un manantial y que parece ser el centro que torna visible al "bosque que los árboles han ocultado", visible porque lo torna vivo. Y vida es unidad. Toda la vida lo es por un centro del que emana […][46].

Quizás, una vía particularmente luminosa hacia la subjetividad, que se muestra en el texto, y que conviene mencionar, a pesar de su limitación, puede encontrarse en el significativo pasaje "El punto oscuro y la cruz"[47]. Este hermoso y enigmático fragmento se inaugura con la expresión de las dificultades que la persona halla en el camino hacia su auténtica subjetividad. El texto describe cómo "el yo se hace sentir como un punto oscuro", y "la calma se va tornando en simple inmovilidad", hasta que, al cabo, el tiempo "oprime el corazón". Entonces, no hay comunicación ente el sentir y el pensar; lo que, tal como se ha mostrado, resulta en cambio clave a fin de vivir plenamente, según Zambrano. Mas, entonces, cuando todo se diría perdido para la búsqueda de la verdad del sujeto, la filósofa abre ante el lector una honda esperanza. ¿Cuál? La vía del corazón, sin duda. Y, aquí, la realidad que transforma la nada y oscuridad, en que se ha abismado el sujeto, resulta en concreto estar en relación con la cruz. De este modo, escribe: "Mas luego, en un instante, el punto oscuro del yo se viene a encontrar como centro de una cruz; entonces, sin sobresalto alguno, el corazón ocupa su lugar, se hace centro"[48].

Esta misteriosa cruz, que transfigura y transforma al yo, desde su ser un oscuro punto, es la formada por el tiempo y la eternidad. Es cruz que devuelve al sujeto a la vida, cruz en la que el ser humano vive de verdad. Veámoslo: "Y si siempre fuera así, si siempre el ser humano se mantuviera extendido en esta cruz, viviría de verdad"[49].

Sin embargo, este vivir de verdad, por parte del sujeto, "mientras tanto", hasta que sea para siempre, reclama una condición que no debemos nunca olvidar. Atender a la misma constituye una maravillosa y profunda lección de este hermoso libro, enseñanza que resulta crucial, a la hora de caminar en busca de ese bello centro de la propia subjetividad en medio del bosque de la vida. Se trata de no someterse al yo que suplanta a la persona toda e integral, al yo que representa aquí una parcialidad del sujeto, un empobrecimiento de este por cuanto se lo limita a alguno de sus aspectos, cercenando los otros, mutilando al cabo su unidad y con ella su vida entera.

5. Conclusión

Lo estético cobra, en fin, tal como se ha visto a lo largo del presente estudio, en la obra precisa de Zambrano *Claros del Bosque*, un relevante papel. Esto, como clave decisiva de indagación y de acceso a la propia subjetividad personal, cual una vía hermenéutica privilegiada. Ello, lo desarrolla la autora, entre otras maneras, gracias a

[46] María Zambrano, *La España de Galdós*, en: *Obras Completas*, III, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 523. Este lugar se ha señalado como "esencial" para la genealogía del claro del bosque en Zambrano, cf., nota 6, p. 1298.

[47] Zambrano, M., *Claros del bosque*, o. c., p. 127.

[48] *Ib*.

[49] *Ib*.

su ahondar en la peculiar llamada que la estética comporta siempre hacia una armonía del conjunto de lo humano, hacia la integración sinfónica de todo lo vital.

Se trata, al cabo, de un muy especial modo, de interpretar la subjetividad personal a través de la fértil categoría estética, sin duda central, de lo bello. Esto en cuanto conecta, con una particular intensidad, con la máxima categorial que describe la belleza como una llamada a la "unidad en la diversidad". De acuerdo con ella, se reivindica, en la obra analizada, por parte de Zambrano, de una hondísima forma, la fecundidad de una búsqueda, meditativa y también estética, a la par, inextricablemente, de plenitud para el sujeto en su anhelo y encuentro de lo bello.

En pocas palabras, y para concluir, de acuerdo con la "poética razón" de María Zambrano, se trata, finalmente, de que "el centro no sea sino el corazón". Vemos así, reunidas y entreveradas, íntima y cálidamente, "cordialmente", las fecundas nociones de centro y corazón, esenciales en la razón poética. Con ellas, se opera la hermosa síntesis de los distintos y ricos elementos que colaboran a conformar nuestro ser y nuestro vivir de personas. Esta última idea, a la par sencilla y honda, es la que al cabo la autora parece sugerirnos, profundamente, desde la autenticidad de su experiencia, propia y personal. Esto último, cual una invitación existencial, suscitada al sujeto que indaga en su ser, por parte de la elocuente realidad de la belleza. Sugestiva apelación que, ahora, puede servir, ya en este momento final, de colofón al presente estudio.

Violencia, mal de injusticia y rebelión de los personajes femeninos en la obra de ficción de Espido Freire. Una aproximación filosófico-literaria

SAMUEL RODRÍGUEZ
Université Paris-Sorbonne

Espido Freire (Bilbao, 1974) es una de las escritoras contemporáneas más consolidadas dentro de las letras hispanas. Tras una intensa formación como soprano en el repertorio de la música antigua decidió abandonarla y consagrarse a la literatura. Se licenció en Filología Inglesa por la Universidad de Deusto mientras participaba activamente en talleres literarios. Con tan solo veintitrés años publicó su primera novela, *Irlanda*, originalmente un relato corto escrito a los quince años, que obtuvo el premio *Millepage* otorgado por los libreros franceses a la novela revelación extranjera. Le siguieron *Donde siempre es octubre* (1999) y *Melocotones helados* (1999), ganadora del premio Planeta. Se convirtió así a los veinticinco años en la ganadora más joven de este prestigioso galardón. Ha publicado otras cinco novelas (*Diabulus in musica*, 2001, *Nos espera la noche*, 2003, *Soria Moria*, 2007, *La flor del norte*, 2011 y *Llamadme Alejandra*, 2017) además de las novelas juveniles *La última batalla de Vincavec el bandido* (2001), *El chico de la flecha* (2016) y *El misterio del arca* (2018). Al cuento, su género predilecto, le ha dedicado cuatro libros: *Cuentos malvados* (2001), *El tiempo huye* (2001, Premio NH de relatos), *Juegos míos* (2004) y *El trabajo os hará libres* (2008). Ha abordado otros géneros como la poesía, el teatro y el ensayo.

Según nuestra hipótesis, tanto su narrativa como su producción teatral nos sumergen en un universo literario catalizador del mal, entendido como una substancia universal con entidad propia, construido a través de la violencia simbólica que puede conducir a la rebelión de los personajes femeninos –eternos protagonistas de su obra–, participando también ellos del mal, en ocasiones más allá de lo simbólico. Pero el mal es un concepto profundamente amplio y polisémico. 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 ostensible. Por el contrario, creemos que la obra de Espido Freire remite al mal oculto en todos y todas, donde subyace sutilmente una

violencia ejercida a menudo mediante vías opresivas simbólicas, invisibles incluso para los propios personajes, especialmente los femeninos.

Desde esta nota pretendemos elucidar estas cuestiones, sobre todo las relativas al papel de la violencia, el "mal de injusticia" y la posible rebelión de los personajes femeninos –opresores y oprimidos– que componen la obra de Espido Freire, especialmente en su producción novelística, cuentística y teatral. Para ello recurriremos a una metodología interdisciplinar fundamentada en la filosofía, pero sin ignorar algunas aportaciones a este respecto por parte de la sociología, el psicoanálisis, la literatura y los estudios de género.

1. Mal, violencia, *habitus* y personajes femeninos

Se ha señalado el auge de la violencia y lo macabro en los jóvenes escritores[1]. A la desaparición de la violencia civil en la sociedad española se opuso una violencia excesiva, "hiperrealista" y "desubstancializada"[2], es decir, alejada de la violencia real y cotidiana. Ahora bien, el mal no tiene por qué manifestarse en la violencia explícita. La violencia directa es visible y reprobada por la mayoría. Pero existe, como en el mal, una violencia sutil e invisible, enraizada en nuestras acciones cotidianas y que, pese a constituir la base de la pirámide violenta, obviamos[3]. Según veremos, el "mal de injusticia" es una de sus consecuencias pero, en ocasiones, optamos por rebelarnos pese a que, como en Espido Freire, la alternativa sea más violencia.

Aunque nos hemos ocupado en otro lugar de desarrollar la implicación del mal en la narrativa de Espido Freire[4], es necesario precisar que, a nuestro juicio, los diferentes tipos de violencia son consecuencia del innato "mal radical" postulado por Kant. Para él, el mal es "innato", no en el sentido de que el nacimiento sea la causa de él sino que aparece desde el nacimiento[5], de manera que es consustancial respecto al ser humano. Concluye que "el hombre es por naturaleza malo"[6], ya que "se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella"[7]. Lo es por naturaleza en el sentido de que el mal está enraizado en el propio ser humano, forma parte de él, y desde esta perspectiva es un "mal radical"[8]. Su intervención básica la describe Kant como un acto (*Tat*) de orden inteligible, anterior a los actos propiamente dichos de incidencia empírica. La propensión al mal la denomina *peccatum originarium* y el acto malo propiamente dicho *peccatum derivativum*[9]. En

[1] Domínguez Leiva, A., "La violencia y lo macabro en la joven cuentística de los noventa", en Romera castillo, J. R.; Gutiérrez Carbajos, F. (eds.), *El cuento en la década de los noventa*, Madrid, Visor Libros, 2001, p. 67.

[2] Lipovetsky, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 202.

[3] Galtung, J., *Violencia cultural*, Gernika-Lumo, Gernika Gogoratuz, 2003, p. 7.

[4] Cfr. Rodríguez, S., *Universo femenino y mal. Estudio crítico de la narrativa de Espido Freire*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2019

[5] Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2007, p. 6. La versión empleada se encuentra en línea: http://www.olimon.org/uan/kant-limites.pdf.

[6] *Ib.,* p. 10.

[7] *Ib.*

[8] *Ib*.

[9] *Ib.,* p. 9. Cursivas en el original.

esa intención o actitud hacia el mal –la *Gesinnung*, acaso la "determinación intermedia" kierkegaardiana[10]– el albedrío decide a qué máxima suprema se atendrá en sus acciones. Si antepone la máxima del bien será bueno y actuará éticamente bien. En caso contrario, será malo y actuará éticamente mal[11]. Este acto e intención kantianos previos al acto exterior maligno conectan directamente con el mal en Espido Freire:

> A mí no me interesa analizar las acciones. Me interesa ver dónde está el origen de esas acciones y, en muchas de las que me rodean a mí o a otra gente, adivino un propósito oscuro, que luego no se cumple –discusiones que no se llevan a cabo, malos pensamientos que se sofocan– pero la lucha entre ese bien y ese mal, muchas veces tiene un elemento de contención frágil que es lo social[12].

De hecho, también Kant explicita que "cuando indagamos el origen del mal, inicialmente todavía no tenemos en cuenta la propensión a él (como *peccatum in potentia*), sino que sólo consideramos el mal efectivo de acciones dadas"[13]. Así, el mal es una sustancia con entidad propia presente en lo cotidiano que se alimenta de los pequeños detalles, de las convenciones sociales que a menudo contienen nuestros actos y esconden a veces una simiente malvada, se materialice o no en una acción violenta.

Los estados modernos han creado diques de contención contra la violencia –el mal– criminal ya que, según señala Hobbes, "la violencia es progresiva e imparable en la medida en que el miedo lo es también. Hay pues, algo parecido a un círculo vicioso del que sólo se puede salir constituyendo un poder político absoluto que vaya *contra la naturaleza* para garantizar la supervivencia destruyendo el miedo"[14]. Pero el mal innato en el ser humano encuentra siempre vías de expresión, más sutiles cuanto menor es la violencia directa. Y es que "las formas suaves y larvadas de violencia tienen tantas más posibilidades de imponerse como única forma de ejercer la dominación y la explotación, cuanto más difícil y reprobada sea la explotación directa y brutal"[15]. La violencia contra los demás puede ser un medio para saciar nuestra infinita ansia de poder, puesto que –retomando a Hobbes–, "señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte"[16].

Johan Galtung plantea tres tipos de violencia: directa, estructural y cultural. La directa es la violencia manifiesta, evidente. Se puede producir de manera física, verbal

[10] Kierkegaard sostiene que "la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir el bien o el mal […]. La posibilidad consiste en que se *puede*. En un sistema lógico es harto cómodo decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En la realidad no resulta esto tan fácil; necesítase de una determinación intermedia" (Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa Calpe, 1959, p. 50. Cursivas en el original).

[11] Véase Gómez Caffarena, J., "Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana", en *Isegoría*, n. 30 (2004), p. 48.

[12] Freire, E., "Entrevista a Espido Freire", entrevista de Marina de Miguel, 20-12-2004, en línea: www.espidofreire.com/entr_juegosmios.htm.

[13] Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o. c., p. 13. Cursivas en el original.

[14] Hobbes, T., *Del ciudadano. Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1987, p. XI. Cursivas en el original.

[15] Fernández, J. M., "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", en *Cuadernos de trabajo social*, n. 18 (2005), p. 10.

[16] Hobbes, T., *Del ciudadano. Leviatán*, o. c., p. 115.

o psicológica. La violencia estructural forma parte de los sistemas sociales, políticos y económicos que rigen las estructuras de poder. La violencia directa mantiene una relación inversamente proporcional a la parte del iceberg sumergida, esto es, la violencia cultural, consistente en

> aquellos aspectos de la cultura, en el ámbito simbólico de nuestra experiencia (materializado en la religión e ideología, lengua y arte, ciencias empíricas y ciencias formales –lógica, matemáticas–, símbolos: cruces, medallas, mediaslunas, banderas, himnos, desfiles militares, etc.), que pueden utilizarse para justificar o legitimar la violencia directa o estructural[17].

Los tres tipos aparecen en las novelas de Espido Freire: el sadismo de la legendaria Hibernia en *Irlanda*, las sangrientas revueltas sindicales de la fábrica de chapados como respuesta a un sistema corrupto en *Donde siempre es octubre*, o la violencia omnipresente en Desrein en *Melocotones helados* a través, entre otras, de las agresiones de la secta de la Orden del Grial y de las mafias. En *Soria Moria* la Primera Guerra Mundial aparece como telón de fondo, y en *La flor del norte* vemos las artimañas criminales instauradas en la estructura de las cortes para alcanzar o mantenerse en el poder. Los asesinatos están presentes en todas sus novelas, cuentos y producción teatral. Pero los diferentes tipos de violencia son consecuencia del "mal radical", siendo la violencia cultural la que subyace en la obra de Espido Freire. Esta violencia latente alimenta poco a poco la sed de violencia física que no siempre llega a materializarse en el acto (*Tat*) criminal.

La teoría que acabamos de exponer tiene su equivalente en literatura, según nos explica Antonio Domínguez Leiva, para quien existen tipologías literarias antagónicas en la concepción de lo violento en la actualidad: la "mímesis neorrealista" (encuadrada dentro del Realismo Sucio) y la "culturalista"[18] (que reinterpreta lo cruel en clave intelectual). Es esta última tendencia la que se aprecia en la obra de Espido Freire, marcada por la sugerencia del mal por medio de la violencia cultural, en ocasiones trascendida por la "violencia directa" según estudiaremos.

Podemos relacionar la violencia cultural con el concepto de *violence symbolique* acuñado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, que él define como "violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance"[19]. Los agentes que la ejecutan pueden ser concretos (hombres, pero también mujeres que ejercen la violencia simbólica o física en el ámbito de lo doméstico y cotidiano) e instituciones (la familia, la Iglesia, la Escuela y el Estado)[20]. Todos contribuyen a la disfunción social de sexos, a los tópicos y a la desigualdad. La violencia simbólica se construye a partir del capital simbólico, que "es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente,

[17] Galtung, J., *Violencia cultural*, o. c., p. 7.
[18] Domínguez Leiva., "La violencia y lo macabro en la joven cuentística de los noventa", o. c., pp. 70-72.
[19] Bourdieu, P., *La domination masculine*, París, Seuil, 2002, p. 12.
[20] *Ib*., p. 55.

como una verdadera fuerza mágica"[21]. Esto crea un poder también simbólico, es decir, "ce pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'il l'exercent"[22]. El poder simbólico es un poder "invisible", no reconocido como tal. Requiere cierta complicidad activa por parte de quienes están sometidos a él, pues su éxito depende de que éstos crean en su legitimidad y en la de quienes lo ejercen. Ilse y Robert Barande consideran que esta sumisión colectiva se debe a que el ser humano, al establecerse en una sociedad "civilizada", en Estado, hubo de crear jerarquías, un orden que supuso la pérdida de libertad primaria. Así, "dénaturé par la perte de sa liberté, l'homme dans son aliénation obéit, non pas forcé ou contraint, non pas sous l'effet de la terreur, non pas par peur de la mort, mais volontairement"[23].

La sumisión es patente en la sociedad provinciana de Oilea, que vive en la inercia construida por una élite derrocada al final de *Donde siempre es octubre*. La protagonista de *Diabulus in musica* vive por y para sus parejas[24]. En *Soria Moria* las chicas se someten a la autoridad incuestionable de la madre hasta la alienación en aras de encontrar un buen partido[25]. Algo parecido sucede, en apariencia, en *La flor del norte*, cuya narradora infidente –la princesa Cristina de Noruega e infanta de Castilla– nos miente sobre su supuesta sumisión a una madre que se rebela como tirana. Resulta especialmente interesante el caso de *Irlanda*, protagonizada también por jóvenes adolescentes. Natalia –de nuevo una narradora autodiegética infidente– es una niña-adolescente que ha construido un universo propio a partir de plantas, espíritus y fantasmas que la acompañan y, en ocasiones, la atormentan. Su hermana Sagrario acaba de morir, y los padres deciden enviarla a la vieja casa de campo familiar junto a sus primos, Roberto e Irlanda, una joven hermosa, perfecta, perversa. La antagonista Irlanda mantiene un nutrido grupo de servidores a su alrededor, a los que desea incorporar a su propia prima, pero Natalia se subleva contra su opresora... ¿por qué? ¿Acaso porque desea ella misma situarse como líder en lugar de su prima? No lo parece, pues lo que busca es mantenerse en su mundo propio, con su hermana, su madre y sus fantasías[26]. Natalia

[21] Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 172-173.

[22] Bourdieu, P., "Sur le pouvoir symbolique", en *Annales*, n. 3 (1977), p. 405.

[23] Barande, I. y R., *De la perversion*, Lyon, Cénsura Lyon, 1987, p. 41.

[24] Cfr. Rodríguez, S., "Cuando la música se convierte en sufrimiento. Angustia y suicidio en *Diabulus in musica d*e Espido Freire", en *Revista Chilena de Literatura*, n. 98.1 (2018), pp. 327-352, en línea: https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/51838fbclid=IwAR1dVxGuHpHTqVU23xXUY5wcVrTQBh2hLq_M8W4vz-t-oC6XzVjQXUWFKpI

[25] Cfr. Rodríguez, S., "El mal de las mujeres. Infancia, amistad, matrimonio y familia en *Soria Moria* de Espido Freire", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n. 48.1 (2018), pp. 263-285, en línea: https://journals.openedition.org/mcv/8067.

[26] Cfr. Rodríguez, S., "Trauma y opresión como mecanismos de construcción de la identidad femenina (perversa) en *Irlanda* de Espido Freire", en Jarzombkowska, D.; Moszczynska-Dürst, K. (eds.), *¿Decir lo indecible? Traumas de la historia y las historias del trauma en las literaturas hispánicas*, Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, 2015, pp. 347-366, en línea: http://www.academia.edu/16722561/Dominika_Jarzombkowska_Katarzyna_Moszczy%C5%84ska-D%C3%BCrst_eds._Decir_lo_indecIb.,le_Traumas_de_la_historia_e_historias_del_trauma_en_las_literaturas_hisp%C3%A1nicas._Varsovia_BIb.,lioteka_Ib.,eryjska_Instituto_de_Estudios_Ib.,%C3%A9ricos_e_Ib.,eroamericanos_de_la_Universidad_de_Varsovia_2015.

rechaza la supuesta integración que implica la sumisión, la identificación con un grupo social o la aceptación ciega de un sistema de creencias ajeno[27]. Impone sus propias normas frente a la ofensiva manipuladora de su prima.

No en vano, el poder simbólico puede partir de la manipulación de la palabra y lograr resultados mayores incluso que la violencia directa:

> Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique), grâce à l'effet spécifique de mobilisation, ne s'exerce que s'il est *reconnu*, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire[28].

Y es que es necesario creer en las palabras de poder y en quien las emite[29]. En definitiva, el poder simbólico es una "*euphémisation* qui assure une véritable transsubstantiation des rapports de force en faisant méconnaître-reconnaître la violence qu'ils enferment objectivement et en les transformant ainsi en pouvoir symbolique, capable de produire des effets réels sans dépense apparente d'énergie"[30].

En esta relación de mal, violencia y poder juega un papel importante la "dominación (masculina)"[31] ejercida contra las mujeres. Para Alicia Puleo "posee dos funciones: justifica la discriminación y explotación sobre ciertos grupos y canaliza sobre fáciles chivos expiatorios la ansiedad y frustración"[32]. La mujer se convierte así en el "bouc émissaire, c'est innocent qui polarise sur lui la haine universelle"[33], si bien creemos que la mujer no es "inocente", sino un participante más del mal junto con el hombre. Esa *haine universelle* podría estar relacionada con la insaciable sed de poder según Hobbes y la proyección de la codicia de ese poder en el *otro* contra el que se actúa por adelantado, por si acaso .

Si el odio y, en definitiva, el mal son universales, también lo es la violencia, pues "les mécanismes physiologiques de la violence varient fort peu d'un individu à l'autre" . La dominación masculina puede implicar, como sucede en general con la violencia simbólica, deshumanizar al *otro* o, al menos, hacerlo inferior, dentro de un grupo de entes indiferenciados unos de otros. De ahí los "argumentos" a lo largo del tiempo sobre la supuesta inferioridad femenina, pues "una de las características de la constitución del Otro en tanto lo Otro de lo Uno –sujeto que enuncia– es, justamente, negarle la individualidad"[34]. Frederic Jameson afirma que "convertir a otra gente en cosas mediante la mirada, pasa a ser la fuente prototípica de la dominación"[35]. Y en el

[27] Cfr. Koestler, A., *Janus*, París, Calmann-Lévy, 1979, pp. 88-89.

[28] Bourdieu, P., "Sur le pouvoir symbolique", o. c., p. 410. Cursivas en el original.

[29] *Ib.*

[30] *Ib.* Cursivas en el original.

[31] Bourdieu, P., *La domination masculine*, o. c., p. 11.

[32] Puleo, A., "Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea", en *Revista de filosofía*, n. 14 (1997), p. 168.

[33] Girard, R., *La Route antique des hommes pervers*, París, Grasset & Fasquelle, 1985, p. 13.

[34] Puleo, A., "Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea", o. c., p. 172.

[35] Cit. en Depino, H. A., "La mirada. Acto perverso-acto creador", *Desde el jardín de Freud*, n. 9 (2009), p. 163.

caso de la mujer esa "mirada" tiene que ver con las expectativas sociales en torno a la belleza y el cuerpo como materialización de una dominación mucho más profunda, la de la mente y los proyectos vitales.

Según Juan Manuel Fernández, "la dominación masculina sirve mejor que cualquier otro ejemplo para mostrar una de las características principales de la violencia simbólica: que se ejerce al margen de los controles de la conciencia y de la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del *habitus*, que son a la vez sexuados y sexuantes"[36]. Bourdieu entiende el *habitus* como el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben y actúan. El *habitus* constituye "structures structurantes structurées"[37], es decir, estructuras de carácter social que configuran todo el pensamiento de esa sociedad, aunque los grupos o clases sociales crean que es algo natural. El *habitus* es capaz de "perpétuer dans les pratiques les principes de l'arbitraire intériorisé"[38], ya que hace de lo paradójico (la sumisión, la pasividad, la inferioridad intelectual y moral de la mujer) lo natural. La propia Espido Freire cree que

> por desgracia, las mujeres hemos creído siempre lo que los hombres decían de nosotras. Directamente, o mediante consejos, nos han conducido exactamente a donde esperaban, hasta, quizás, la segunda mitad del siglo XX. Se nos ha calificado de frígidas o ninfómanas, elevado a los altares o degradado como rameras. Se nos ha negado el voto, la independencia, el alma[39].

Dentro de la violencia simbólica existe una red o "economía de bienes simbólicos"[40] donde las mujeres tienen un papel esencial como mercancía de intercambio. Las estrategias matrimoniales son un ejemplo:

> En ellas [las estrategias matrimoniales] los hombres aparecen como sujetos que se esfuerzan por mantener o acrecentar el capital simbólico, mientras las mujeres son tratadas siempre como objetos de estos intercambios en los que ellas circulan como símbolos para sellar alianzas. Esta función simbólica asignada a las mujeres las obliga a esforzarse continuamente por adaptarse al ideal masculino de mujer para salvaguardar su valor simbólico[41].

Al igual que en Jane Austen o las hermanas Brontë, las estrategias matrimoniales son el sustrato temático de muchas de las obras de Espido Freire. Los personajes femeninos de Espido Freire lamentan su soltería al ver pasar el tiempo, como le sucede a Olga en "La escalera" (*Juegos míos*) o a Bella durmiente en "Sin hada" y a Elena en "Herencia" (*El trabajo os hará libres*). Sibila en *Nos espera la noche* ve incumplidas las expectativas sociales que se le demandan, esto es, casarse y tener hijos: "le dolía el

[36] Fernández, J. M., "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", o. c., p. 24. Cursivas en el original.

[37] Bourdieu, P., "Sur le pouvoir symbolique", o. c., p. 405.

[38] Bourdieu, P. y Passeron, J. C., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Les éditions de Minuit, 1970, p. 47.

[39] Freire, E., "Culpa", en *Trastornos de la Conducta Alimentaria*, n. 5 (2007), p. 433.

[40] Bourdieu, P., *La domination masculine*, o. c., p. 65.

[41] Fernández, J. M., "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", o. c., p. 25.

pensamiento de que tenía pocos amigos y de que no se había casado"[42], y más adelante: "*Ojalá fuera el viento lo que trae los hijos*"[43]. En *Soria Moria* los hombres apenas aparecen y, sin embargo, las estructuras masculinas de dominación configuran el comportamiento de las mujeres. Así, Cecily se impone el papel de madre "celestina" cuya máxima aspiración es casar lo mejor posible a sus hijas, aun a costa de su felicidad, la de sus hijas y la de todo su entorno. Esto origina frustración y un odio profundo en su hija pequeña, Dolores. El matrimonio se ofrece como un modo de lograr la libertad frente al hogar represor donde viven los personajes femeninos. Pero Dolores se da cuenta de que el matrimonio representa una nueva cárcel: "No sé si podemos depositar tantas esperanzas en casarnos: mira mis hermanas. No parecen más dichosas que antes"[44]. De hecho, tras el matrimonio fallido de su hermana Linda –cuyo marido acaba de pedirle el divorcio para casarse con su amante– y ante las dificultades económicas, Dolores se convierte en la cabeza de turco de la familia, y la intentan casar con la mayor rapidez para mantener su poder económico y social. Cecily ha buscado los maridos de sus hijas –los instrumentos para extender su poder– en función de intereses económicos: "Hemos logrado ya que desvíe la ruta de Madeira o Gran Canaria a Tenerife. En un par de años, la ruta desde Sierra Leona sería nuestra, y para lo único que nos hacía falta Linda era para asegurar un contacto real en Inglaterra […]. Contigo al menos, tendremos Liverpool"[45]. Deposita en Dolores, la hija pequeña, todas sus esperanzas: "Si tú no consigues a Thomas […] no nos queda nada. Nos pudriremos en vida"[46]. La mujer se convierte así en un elemento más del capital simbólico pero que actúa en beneficio del capital económico. Esta misma idea la encontramos en *La flor del norte*, donde el rey noruego Haakon IV casa por cuestiones de estrategia política a su hija pequeña, Cristina, con el infante Felipe, hermano de Alfonso X el Sabio. Es de nuevo la madre quien muestra la cruda realidad a la inocente Cristina:

> - Sólo te casaré –había prometido mi padre– cuando encuentre algo más valioso que el oro por lo que cambiarte.
> - No te creas todo lo que te dice –advertía mi madre–. Te ve con los ojos de padre. Cuando se vea obligado a mirarte con atención de rey, no te duelas si no puede cumplir esa promesa absurda. Te casarás con quien sea menester, como todas hemos hecho[47].

Por lo tanto, la familia, como afirma Bourdieu, es una construcción social que permite la perpetuación del poder (simbólico). La posibilidad del mal en la familia radica en su propia raíz de manera que "le fonctionnement de l'unité domestique en tant que champ trouve sa limite dans les effets de la domination masculine qui orientent la famille vers la logique du corps (l'intégration pouvant être un effet de la domination)"[48].

---

[42] Freire, E., *Nos espera la noche*, Madrid, Suma de Letras, 2004, p. 66.
[43] *Ib.,* p. 68. Cursivas en el original.
[44] Freire, E., *Soria Moria*, Sevilla, Algaida, 2003, p. 82.
[45] *Ib.,* pp. 203-204.
[46] *Ib.,* p. 204.
[47] Freire, E., *La flor del norte*, Barcelona, Plantea, 2011, p. 34.
[48] Bourdieu, P., "À propos de la famille comme catégorie réalisée", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 100 (1993), p. 35.

Existe una "structure de rapports de forces entre les membres du groupe familial"[49], donde la balanza puede oscilar entre buscar el interés colectivo de la familia o imponer el punto de vista egoísta de alguno de sus miembros dominantes.

La presencia de la violencia, incluso en una institución cuasi sagrada como la familia, es una constante. Bourdieu, al igual que Schopenhauer, va más allá de Kant y su mal de "impureza"[50] al aseverar que todas las acciones son interesadas aunque se intente hacer creer lo contrario[51]. La violencia simbólica se basa así en una idea de falsa conciencia caracterizada por la negación de los intereses económicos o políticos en unas prácticas determinadas –enmascaradas en la violencia simbólica– que, en realidad, sí buscan estos beneficios.

Estamos, pues, ante un mundo malvado sin justicia. Sin embargo, en Espido Freire, como en la vida real, la línea de contención entre opresores y oprimidos en ocasiones se rebasa, dando lugar a la rebelión violenta de los personajes femeninos.

2. Mal de injusticia y subversión del orden (paradójico). Opresores vs. Oprimidos

Según el Principio de Razón Suficiente postulado por Leibniz, todo posee una explicación lógica, aunque se escape a nuestro conocimiento . Para este optimismo ontológico, el mal y la violencia son un lastre a evitar, "porque admitir la realidad ontológica del mal [sería] lo mismo que admitir el sinsentido de la propia existencia humana"[52]. Tal vez deberíamos asumir que el mundo carece de leyes naturales que aseguren la justicia como concepto humano. La justicia humana podría actuar como catalizador del Principio de Razón Suficiente, pues intenta racionalizar el mal, acotarlo, darle orden y castigo y, así, tranquilizar nuestro espíritu. Sin embargo, ese orden no existe. No hay justicia, ni orden, ni sentido reales. Por su parte, ¿qué sucede con el bien y el mal? En *La montaña mágica* se asevera: "no había ni bien ni mal, no existía más que el universo sin orden moral. No había tampoco el individuo en su dignidad crítica, no existía más que una comunidad absorbiéndolo y nivelándolo todo, ¡el aniquilamiento místico! El individuo..."[53]. Acaso el bien y el mal tampoco existan como principios universales irrefutables, sino como construcciones humanas que pretenden regular la convivencia de los seres humanos de modo dualista ante una masa ingente incomprensible. Pero tal vez ese sinsentido –una nada que lo es todo– es lo que podríamos denominar el mal, pues se corresponde con la falta de orden ontológico que nos aterra, con la angustia ante el vacío. En *Melocotones helados* Elsa pequeña, tras sufrir la angustia y las vejaciones de la Orden del Grial, relaciona este sinsentido con el mal, principio ontológico no sólo del ser humano, sino del universo:

> había comenzado a leer libros sobre bosques y animales salvajes, pero en seguida los abandonó, asqueada. Buscaba en ellos la confirmación de que el hombre había pervertido la

[49] *Ib.*

[50] Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o. c., p. 8.

[51] Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 242-243.

[52] Quesada, J., "El problema del mal", en *Cuaderno gris*, n. 1 (1991), p. 21.

[53] Mann, T., *La muerte en Venecia*, *La montaña mágica*, *Doctor Faustus*, Barcelona, Plaza & Janés, 1996, p. 662.

naturaleza, pero comprobó con asombro que los osos machos devoraban a veces las crías de las osas, que los monos llegaban a ser caníbales, y que existían ballenas asesinas que surcaban los mares con la potencia de los transatlánticos[54].

Entonces tiene la revelación: "No existía justicia humana; ni tampoco, por lo que ella podía apreciar, divina. Sólo existía ella"[55]. En *La flor del norte* Cristina reflexiona poco antes de su muerte: "Mi confesor dice que a todos, ricos y pobres, nobles y siervos, se nos reparte igual número de tristezas y alegrías en la vida. Quizás sea cierto. Se me antoja que no es del todo verdad"[56]. Parece más bien que "le bien et le mal ne sont que deux aspects de la même réalité"[57], una realidad incognoscible, sin sentido, sin justicia.

Ricœur habla del "mal de injusticia", que desarrolla Jérôme Porée bajo la definición del "desequilibrio entre las faltas y castigos; y se traduce en el escándalo que constituyen juntos la desdicha inocente y la prosperidad de los malvados"[58]. Así pues, frente a la máxima rousseauniana que relaciona mal moral y físico[59] se opone la que establece que "no existe, entre el mal que hace la voluntad y el que sufre el cuerpo, *ninguna relación concebible*. Esta ausencia de relación define el mal de injusticia"[60]. Existe en la pena un residuo que escapa al pensamiento racional y que puede hacer temer que no sea tanto el instrumento de justicia sino de venganza.

Es precisamente la falta de justicia lo que lleva a los personajes femeninos de Espido Freire a buscar la reparación por sí mismos, participando también ellos del mal. El "castigo" se asume no como instrumento de justicia sino de venganza. Esto lo vemos en la desmesura de los crímenes imaginados y/o ejecutados en la obra de Espido Freire. La intención malvada anida en el acto previo al mal, lo cual se aprecia de manera notable en *Irlanda*. Irlanda es la opresora de Natalia porque intenta imponerle una identidad diametralmente opuesta a la suya. Es un "vampiro emocional"[61] que utiliza la violencia simbólica para dominar a sus víctimas, sobre todo por medio de la manipulación[62]. Irlanda, pese a ser también una adolescente, es capaz de adaptarse al mundo de los adultos. Sabe decir en todo momento lo que conviene para lograr lo que desea. Es una manipuladora y dominadora absoluta. Domina a sus padres, a su hermano, a sus amigos... e intenta hacer lo mismo con su prima. Irlanda, pese a mostrarse encantadora en un primer momento, al ver que su prima no responde a sus

[54] Freire, E., *Melocotones helados*, Barcelona, Planeta, 1999, p. 309.

[55] *Ib.*

[56] Freire, E., *La flor del norte*, o. c., p. 68.

[57] Girard, R., *La Violence et le Sacré*, París, Grasset, 1972, p. 172.

[58] Porée, J., "Paul Ricœur y la cuestión del mal", en *Ágora*, n. 25 (2006), p. 49.

[59] Rousseau, J. J., *Profession de foi du vicaire savoyard*, París, Flammarion, 1996, p. 76.

[60] Porée, J., "Paul Ricœur y la cuestión del mal", o. c., p. 50. Cursivas en el original.

[61] Espido Freire señala que "el vampiro o la vampiresa pueden adoptar cualquier aspecto: cualquier edad, cualquier clase social. Se alimentan de la energía ajena, de los favores y privilegios que pueden obtener a través de la manipulación, y del atractivo que ejercen: ése es su trabajo, la supervivencia a costra de otros" (Freire, E., *Los malos del cuento*, Barcelona, Ariel, 2013, p. 21).

[62] La propia autora sostiene: "La manipulación, ese arte: el manipulador intensifica poco a poco sus maniobras, que pueden comenzar con comentarios hirientes o desconcertantes. Se señalan sus errores, sus flaquezas, bajo la excusa del cariño o la amistad. La intención es la de romper la seguridad de la víctima y conseguir el control sobre la misma" (*ib.,* p. 168).

demandas, inicia una guerra repleta de pequeños gestos malvados: se intenta apoderar de vestidos y joyas familiares de Natalia, alude despiadadamente a la muerte de la hermana de Natalia, seduce a Gabriel "el amigo de su primo Roberto", a quien parece gustarle Natalia y, en todo momento, intenta hacerle ver lo hermosa e inteligente que es ella respecto a su prima. Pero el infierno de Natalia no terminará en ese verano en la casa de campo familiar. Natalia y su hermana pequeña comenzarán a estudiar en el mismo colegio que su prima. Allí, Irlanda se ocupará laboriosamente de hacer su vida un infierno:

Cuando el desarrollo de la novela casi ha concluido, se produce el incidente definitivo entre Natalia e Irlanda: tras el nacimiento de una ternera en el establo de la casa, Irlanda tiene la maliciosa idea de llamarla precisamente como su prima. Natalia se siente a punto de explotar. Ha aprendido a odiar. Ha crecido. Desea hacer el mal:

> "Podía ser sangre –pensé–, podía ser sangre, podía ser sangre". Vertí la sangre de Irlanda sobre sus pulcros libros, y luego continué imaginando la casa entera anegada de sangre, sus blancos vestidos, su habitación inmaculada. "Ojalá fuera sangre, y la de Roberto y la de Gabriel y la del mundo entero. Ojalá viviera yo sola en esta casa con mi hermanita, y mi madre, y mi hermana Sagrario, y ojalá muriera el gato, y la tía hipócrita y atolondrada, y el tío usurero, y los del pueblo, y la monja de costura, y la portera, y su hija, y todos los que no somos nosotros"[63].

Natalia, cual niña colérica, recoge aquí unas uvas que exprime como si fueran sangre sobre los objetos queridos por Irlanda. Desea profundamente que ese zumo sea la sangre de su prima, y de su hermano, y de todos aquéllos que no forman parte de su mundo. Pese a que su prima le recrimina: "eres como una cría. Te vengas con pequeños hechos en lugar de actuar"[64]. Finalmente Natalia *actúa* y la lanza al vacío con todas sus fuerzas desde lo alto de la torre de la casa de campo[65]. Pero es en aquel momento cuando Natalia, en su mente, decide aniquilar a su prima. El empujón final sólo es el mecanismo que materializa su deseo. Ya antes el lector queda igualmente impactado por la maldad, en este caso del pensamiento, no de la acción. Aquí encontramos un elemento del mundo mágico que remite a lo celta, intrínseco a la cultura gallega de los padres de Espido Freire pero también de su tierra natal, el País Vasco: "Una de las utilidades prácticas de la magia, y una de las más negativas también, es la de maldecir a alguien con la convicción de que el deseo se cumplirá, si la maldición –*birao*– ha sido formulada en ciertas condiciones adecuadas"[66].

La relación entre la intención (*Gesinnung*) malvada, se ejecute o no el acto (*Tat*) criminal, nos plantea una importante cuestión ¿somos menos culpables, si no ante la ley, al menos ante nuestra conciencia, de desear la muerte o el mal a alguien? Esta es la cuestión que late en la obra de Espido Freire, y especialmente en *Irlanda*. La desmesura de la intención y del acto es estremecedora. ¿Cómo establecer así un juicio de valor entre la despótica y manipuladora Irlanda y la aparentemente inocente Natalia,

[63] Freire, E., *Irlanda*, Barcelona, Planeta, pp. 140-141.
[64] *Ib.,* p. 162.
[65] *Ib.,* p. 179.
[66] Dueso, E., *Brujería en el país vasco*, Bilbao,...de la luna, 2001, p. 18. Cursivas en el original.

narradora infidente que se revela al final una cruel asesina de su prima, pero también de su hermana y varios animales? ¿Quién es el opresor y quién el oprimido?

Una dicotomía semejante aparece en *Soria Moria*. Tras el divorcio de Linda, Cecily precipita el plan para que Dolores se case con Thomas y olvide a Scott, un joven prometedor pero sin dinero. Abandona todo escrúpulo: "Engáñalo. No te he enseñado todo lo que sé para que en los momentos cruciales las dudas te retengan"[67]. Van solos al desván, beben de una botella con alcohol y mantienen relaciones: "Dolores, no sientas miedo. No va a ser tan terrible como imaginas"[68]. De esta manera, la violencia simbólica, el "dolor" psíquico ejercido por Cecily sobre su hija Dolores en torno al matrimonio y la renuncia al amor es tan intensa que ella, incapaz de rebelarse a través del acto empírico, hace del sueño, como decía Freud en *El sueño literario y el fantaseo*, su mecanismo de realización de deseos[69], en este caso de la intención malvada. Así, Dolores sueña que es la carcelera y torturadora de su madre. Se trata de un episodio excepcional explícitamente sádico en la obra de Espido Freire.

> El primer golpe no solía azotarle el rostro. Falta de pericia, no de voluntad... Lola calculaba mal, siempre añadía una extensión imaginaria a la fusta, o imaginaba que su madre era más alta, más robusta. El golpe, por lo tanto, restallaba con fuerza, pero caía en los hombros, en los pechos. Marcaba líneas rojizas, que se mantenían por mucho tiempo ante los ojos y que se abrían luego en diminutas gotas de sangre.
> Cecily apenas se inmutaba. Faltaba mucho para que vacilara; a menudo le había roto el labio, los ojos habían desaparecido bajo una costra de lágrimas y sangre, y aún así, había tenido que derrotarla a puntapiés y bofetones. La muy zorra, alta, imbatible y cerril, ni siquiera sabía llorar[70].

Es una visión de la violencia directa desde una perspectiva macabra, que, aunque de modo lejano, recuerda a Géza Csáth, cuya obra aborda la violencia directa de seres individuales en su versión más cruenta y ostensible[71]. Así pues, Cecily se mueve entre lo mórbido y una disciplina férrea con sus hijas. No es una heroína, no da un portazo como Nora en *Casa de muñecas* a la hipocresía, sino que la asimila y se apropia de manera extrema de las imposiciones sociales de la mujer. Lo mismo hará Dolores quien, a diferencia de María en "Loco con cuchillo" (*Juegos míos*), no trasciende la *Gesinnung* malvada hasta el acto criminal, sino que obedece a Cecily y se convierte, como ella, en una madre circunspecta, atenta a nuevas luchas de poder en las que atacar: "Había en el centro de la existencia, de cada día, un agujero negro que era la desesperación, y a veces, Lola sobresalía de él. Otras el agujero exigía víctimas, y obligaba a Dolores a convertirse en un vampiro para proporcionarle vidas"[72].

Y precisamente el cuento "Loco con cuchillo" nos ofrece una interesante variación del matricidio. Se trata de un relato de mujeres, sólo de mujeres. Y sin embargo, destaca la aterradora presencia de un loco que persigue a damas de edad madura,

[67] Freire, E., *Soria Moria*, o. c., p. 205.
[68] *Ib.,* p. 209.
[69] Freud, S., *Obras completas*, o. c., p. 130.
[70] Freire, E., *Soria Moria*, o. c., pp. 228-229.
[71] Cfr. Csáth, G., *Cuentos que acaban mal*, Valencia, El Nadir, 2007.
[72] Freire, E., *Soria Moria*, o. c., p. 260.

las acorrala y las apuñala. María, la protagonista, es una joven que ultima los preparativos para su boda con Jorge. Su madre está ahí siempre para ayudarla, aconsejarla y decirle lo que debe de hacer. Pero María está intranquila, a causa tal vez de la boda. Intenta parecer serena ante los demás. Sin embargo, frente al espejo su imagen y su voz se transfiguran. Su pensamiento se desdobla. Poco a poco descubrimos un fluir de consciencia múltiple. Mientras tanto, los asesinatos se suceden: Leticia, compañera de trabajo de María, la dueña de la tienda donde compró su vestido... Jorge pretende protegerla, pero en realidad siempre llega tarde, o no llega. Una noche, desaparecida, Jorge incluso piensa que María tiene un amante..., ¿qué dirá su madre? Pero su madre es la siguiente víctima. María ha sido una *loca*. No ha habido ningún hombre. En realidad, *nunca* hubo un hombre. Aquí es la Electra reprimida de Hofmannsthal, de Freud, de Jung, la que viene a nuestra mente cuando examinamos la profunda perturbación de la protagonista María, atormentada por una madre cruel y un prometido ausente. Aquellos autores retoman a su vez las tragedias de Sófocles y Eurípides, aunque aquí se revela una Electra histérica, perturbada y perturbadora. Posee un profundo odio reprimido y lo escupe contra la madre a la que acuchilla. Todas las mujeres a las que mata son *su* madre, la esencia de una madre opresora que se perpetúa en todas las mujeres a las que mata. Ángeles Encinar ha afirmado que "desde una perspectiva psicoanalítica cobra vital importancia la necesidad de recuperar la herencia matriarcal y establecer nuevos lazos entre madres e hijas"[73]. Eso es precisamente lo que hace nuestra autora, pero siempre desde su particular punto de vista. Como Electra, es a través de la madre, de su reflejo odiado, que encuentra su propio yo, pues "es precisamente ahí, en el análisis de su difícil relación con su madre y de su diferencia de todos los demás hombres y mujeres, donde la mujer encuentra el enigma de la *feminidad*"[74]. Mas las voces (reflejo de un posible trastorno psicótico[75]) permanecen: "*volverás a llamarme,* volveré, regresarás a mí"[76]. Por lo que deducimos que la violencia aún no ha terminado. En este cuento, como en *Soria Moria*, encontramos rastros del "triángulo maternal" expuesto por Sheldon Cashdan en *La bruja debe morir*. Según él, madre, madrastra y madrina no serían sino aspectos del mismo personaje. Además, nunca aparecen al mismo tiempo: "Si seguimos esta teoría, en realidad la madrastra sería la vertiente severa, inflexible de la madre cuando contraría los deseos de Cenicienta. Mientras que la madrina no sería sino esa misma madre cuando cede y le ayuda a conseguir lo que busca"[77]. Y es que, "aun hoy, en algunas sociedades en las que la mujer encuentra vedado el ca-

[73] Encinar Félix, Á., "Escritoras actuales frente al cuento: autoras y tendencias", en Romera Castillo, J.; Gutiérrez Carbajos, F. (eds.), *El cuento en la década de los noventa*, Madrid, Visor Libros, 2001, p. 136.

[74] Acalá Galán, M., "Mujeres en el espejo. Cuentos de escritoras españolas sobre madres e hijas", en *Ib.,* p. 178. Cursivas en el original.

[75] Cfr. Rodríguez, S., "Perspectivas literarias en torno a la relación entre madres e hijas. *Loco con cuchillo* de Espido Freire o cómo matar a tu madre frente al espejo", en Areta Marigó, G.; Barrera López, T.; Roquain, A. (eds.), *Tuércele el cuello al cisne. Las expresiones de la violencia en la literatura hispánica contemporánea (siglos XX y XXI)*, Sevilla, Renacimiento, 2016, pp. 561-574, en línea: file:///C:/Users/b/Downloads/Dialnet-TuerceleElCuelloAlCisne-659005.pdf.

[76] Freire, E., *Juegos míos*, Madrid, Alfaguara, 2004, p. 53. Cursivas en el original.

[77] Cit. en Freire, E., *Los malos del cuento*, o. c., pp. 77-78.

mino profesional, o cuando aspiran a casarse con un hombre acomodado o famoso, las madres actúan como madrastras y madrinas"[78].

Otro caso extremo lo encontramos en la protagonista de "El monstruo de barro" (*Juegos míos*). Al igual que María en "Loco con cuchillo", su perturbación se proyecta o procede en parte de la madre, pues ella le enseñó a jugar al ajedrez y la protagonista perpetúa ese juego matando a seres humanos:

> Me enseñó a jugar y a matar figuritas. Luego me tendió una hucha de barro, algo como una rana de pesadilla, donde fue guardando una a una las figuritas, y se enorgulleció al ver su sentido del orden. Me recomendó que jugara al ajedrez, que siempre, pasara lo que pasara ejercitara mi mente jugando al ajedrez[79].

Aunque en realidad no le gusta el ajedrez, reproduce de manera macabra el juego del ajedrez de adulta, como distorsión de la obediencia debida a su madre:

> Qué pereza volver a la realidad y dejar de reventar la protección de plástico, descentrar el pensamiento y comenzar mi montaje de ajedrez en el patio. Qué pocas ganas de enfrentarme a la nueva casa y de limpiar el jardín pedregoso. Y mandar tarjetas, conocer nuevas gentes y obedecer a mamá, siempre obedecer a mamá, y jugar con el maldito ajedrez[80].

En *La flor del norte* la exploración en torno a la violencia explícita se consolida de nuevo como pieza clave dentro del proceso de "intensionalización"[81] de la sugerencia de la trama[82], que ahora se permite brochazos de violencia directa. De esta manera Cristina, tras un largo periodo de abstinencia sexual debido a que su marido la rehúsa (por entonces ya sabemos que es porque mantiene una relación con doña Inés, aunque en ese momento Cristina todavía no lo sabe) escucha a una de sus dueñas, Josefa (la Muda), mantener relaciones sexuales con uno de sus esclavos:

> Los atrapé como dos perros, y tan absortos estaban en su pecado que hasta que agarré una vara y comencé a golpearlos ni siquiera repararon en mi presencia.
> - ¡Cerdos! ¡Animales!
> Di voces, convoqué a la casa […]. Juré en noruego, repetí las palabras sucias que se les dedicaba a las caballerías y a las furcias, y luego, con una idea en la mente, me calmé.
> - Castrad al muchacho –ordené–, cortadle la lengua a la dueña […]. No lo repetiré. Si no lo hacéis de inmediato, los mataré, y os mandaré azotar a todos[83].

[78] *Ib.,* p. 76.

[79] Freire, E., *Juegos míos*, o. c., p. 217.

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

[81] Tomás Albaladejo desarrolla este concepto retomado por María del Carmen Ruiz de la Cierva: "en la *intensionalización* se parte de un principio o punto de partida para llegar al final o punto de llegada. En ese final está el receptor que lo completa, pero sin intervenir en él. […] es la conversión del referente en texto, es decir, el paso de la organización semántico-extensional, que es referencial, y por tanto extratextual, a estructuras de significado textuales" (Ruiz de la Cierva, M. C., "El proceso de *intensionalización* en la estructura del cuento actual", en *El cuento en la década de los noventa*, o. c., p. 590. Cursivas en el original).

[82] Cfr. Poza Diéguez, M., "Sugerencia de la trama o la magia narrativa de Espido Freire", en *Espéculo*, n. 20 (2002), en línea: https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero20/freire.html

[83] Freire, E., *La flor del norte*, o. c., pp. 328-329.

Cristina proyecta así la rabia de su deseo sexual insatisfecho en su dueña y su amante.

En la obra de teatro *Abril en Estambul* se retoma esta violencia, producto de la represión y próxima a lo psicótico. Juega a la metaficción hasta el punto de fusionar autora, personaje y actriz. Su apariencia inocente esconde profundas represiones que se materializan en voces malvadas que la invitan a matar, bajo la protección de la total impunidad del anonimato. También se aprecia cierta opresión social, pero el asesinato se ofrece como una acción deliberada, e incluso placentera.

Entonces, ¿es el mal, el crimen, consecuencia de un sistema opresivo, de una violencia simbólica basada en la paradoja que nos empuja a responder con más violencia? Dostoievski, en boca de Rodia, lo niega: "O sea que si la sociedad estuviera bien organizada, no se cometerían crímenes, pues nadie sentiría el deseo de protestar y todos los hombres llegarían a ser justos. No tienen en cuenta la naturaleza: la eliminan, no existe para ellos"[84]. Y ya hemos explicado cuál es nuestra naturaleza... el mal y la violencia son inextirpables del ser humano.

* * * *

El universo literario espidiano se ofrece como un catalizador del mal, ese mal que celosamente nos esforzamos en proyectar en el *otro*, pero que en realidad es una substancia universal con entidad propia, construida a través de la violencia (simbólica o no) y el *habitus*, que asume como naturales paradojas represivas, especialmente en el caso de los personajes femeninos. La literatura de Espido Freire nos sume además en un universo sin orden, sin sentido, donde no existe una correspondencia entre el mal sufrido y el infligido. En definitiva, se trata de un "mal de injusticia" ante el cual algunos personajes femeninos espidianos deciden rebelarse, participando también ellos del mal, en ocasiones más allá de lo simbólico.

Para Schopenhauer "el mundo es el infierno, y los hombres se dividen en almas atormentadas y diablos atormentadores"[85], pero, ¿no es posible acaso que los seres humanos seamos al mismo tiempo atormentadores y atormentados? "La vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción"[86] –dice Unamuno–. La lucha es constante, contra los demás, pero también, y sobre todo, contra nosotros mismos. Es trágica, pues no tiene resolución. Es contradictoria, porque nos enfrenta a nuestro propio pensamiento –el de hombres y mujeres–, que nos devuelve dolorosamente nuestro deseo de violencia, pese a que no se materialice en el acto criminal. Pero no nos engañemos. La violencia –el mal– anida en nosotros. Somos nosotros.

[84] Dostoievski, F., *Crimen y castigo*, Barcelona, Juventud, 2001, p. 258.
[85] Schopenhauer, A., *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, Edaf, 1970, p. 96
[86] Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, p. 58.

80 años después: vigencia y continuidad del pensamiento filosófico del exilio español

ANDREA LUQUIN CALVO
Universidad Isabel I (Burgos)

El 80 aniversario del fin de la Guerra Civil y el comienzo del exilio español es una efeméride que, como todas las conmemoraciones, se convierte en una cita obligada para revisitar el pasado y rememorar a sus protagonistas. En el caso del pensamiento filosófico exiliado, especialmente, se impone algo más que realizar un balance sobre las acciones y logros realizados en su recuperación. El deber de memoria se intensifica cuando se trata de abordar una ausencia que se hace, paradójicamente, presente, al seguirnos interpelando.

Las contribuciones de los filósofos que partieron al exilio fueron muy notables y, en algunas ocasiones, francamente originales, abordando temas y problemas muy diversos. Así, la filosofía del exilio español abordó las condiciones de posibilidad de la filosofía como tal, a la vista de su crisis radical en el periodo de entreguerras. Esta cuestión suscitó desde lecturas singulares del método fenomenológico hasta revisiones del *logos* occidental que se remontaban a sus mismos orígenes. Ligado a todo ello, el pensamiento del exilio español abordó la recepción crítica de corrientes filosóficas como el historicismo, la fenomenología, el vitalismo, el existencialismo o la filosofía del lenguaje; la crítica de la tecno-ciencia y el lúcido diagnóstico de sus derivas opresivas. Expuso, además, un amplio pensamiento político que plantea claves genealógicas del totalitarismo –ligadas, en ocasiones, a una penetrante lectura de la secularización moderna y su nihilismo consecuente–, así como las posibilidades actuales tanto del liberalismo –enraizado en la persona y la comunidad, antes que en la economía y el poder– como del marxismo –bajo una acepción asimismo crítica, muy distante del realismo socialista o del estructuralismo. Fue también objeto de su especial atención la singularidad de la filosofía en lengua española y sus posibilidades actuales, precisamente, cuando las promesas de la racionalidad canónica moderna parecían del todo truncadas. Su obra contribuyó de esta forma y, de manera decisiva, a la conformación de una comunidad iberoamericana de pensamiento.

Abordar a la filosofía del exilio español en esta conmemoración impone así una reflexión que abarque, no solo su recuperación o reconstrucción, sino también una crítica que sea capaz de abordar su propia vigencia y posibilidad de continuidad. Precisamente son ambas, vigencia y continuidad, las que constituyen para María Zambrano la base misma de la conformación de una real tradición.

Si algo ha dejado claro el alcance de la labor de recuperación y difusión de la obra del exilio filosófico de 1939 realizada hasta el momento, es que el reconocimiento de esta obra no dependía sólo de la desaparición de la dictadura franquista. No se trataba simplemente de esperar un "retorno natural" que se produciría, inevitablemente, una vez desaparecidas las condiciones políticas que mantenían en "el afuera" al exilio. Prueba de ello es la reducida presencia e incorporación (aún hoy día) de los filósofos del exilio del 39 en el mundo de la academia y en la sociedad en general, pese a su recuperación más o menos constante por diversos grupos, proyectos editoriales (incluida la obra de José Luis Abellán *El exilio español de 1939*), seminarios (como el *Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* de la Universidad de Salamanca) y proyectos de investigación (los que Sergio Sevilla Segura lideró en su día en la Universidad de Valencia sobre filosofía española en el exilio que se centraron, principalmente, en la figura de José Gaos y, en los últimos años, Antolín Sánchez Cuervo desde el CSIC, abordando el exilio filosófico desde varias perspectivas y a nivel tanto nacional como internacional). Si exceptuamos el caso de María Zambrano (cuya recuperación se ha realizado tanto desde la literatura y otras artes como desde la filosofía académica, cuestión que, indudablemente, ha revertido en una mayor difusión de su obra) o el de José Gaos (cuya edición de obras completas a cargo de la UNAM está a punto de completarse y cuyo archivo digitalizado puede consultarse en línea), encontramos que los nombres y el pensamiento de los autores del exilio filosófico –o vinculados directamente a él– han corrido con una desigual suerte en su rescate. Diversos en sus orígenes, más dispersos aún en la diáspora (principalmente por diversas naciones del continente americano), su presencia o ausencia se intensifica en función de la institucionalización que pudieron alcanzar en sus lugares de acogida, así como de los recursos económicos y la situación política de dichos países. De su obra, principalmente, se han publicado algunos estudios monográficos y artículos diversos, pero de manera más o menos fragmentada e irregular, aupada en ocasiones por conmemoraciones puntuales o por iniciativas dependientes de las políticas de las comunidades autónomas. De esta forma Juan David García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol (autores que, a pesar de contar con un trabajo significativo, carecen hoy día de un proyecto de edición de sus obras completas), José Ferrater Mora (una cátedra lleva su nombre en la Universidad de Girona), Joaquín Xirau, Eugenio Ímaz, José Medina Echavarría, Luis Recasens Siches, Jaume Serra i Hunter, José Gallegos Rocafull, Castor Narvarte, Juan Roura Parella, Manuel Granell, Juan Nuño Montes, Constantino Láscaris, Francisco Soler o Augusto Pescador, entre muchos otros, permanecen en mayor o menor medida marginados de la historia del pensamiento español.

Esta perspectiva nos muestra cómo la presencia e incorporación de la obra del exilio filosófico depende también de las estructuras conceptuales en las cuales se ha insertado y relacionado. Es precisamente hacia la crítica y reformulación de dichas estructuras en las cuales se centra, hoy por hoy, el estudio, la difusión y posibilidad de continuidad del pensamiento filosófico español de 1939. Las preguntas que María Zambrano enunciaba en *Carta sobre el exilio* ("¿Qué hacen, qué han hecho?") en boca de aquellos jóvenes investigadores ante el descubrimiento del pensamiento del exilio, dan paso a nuevas interrogantes que hoy, 80 años después, es necesario plantear. Porque, si bien para recuperar el exilio filosófico es imprescindible la visión enciclopé-

dica y el acceso a sus obras (tarea aún inconclusa), estas acciones no son suficientes para su reconocimiento. El pensamiento del exilio filosófico español debe ser tanto sujeto de estudio como objeto de crítica. Y, como crítica, el resultado de la investigación realizada sobre él hasta el momento nos obliga a superar estructuras estrechas de pensamiento, para proponer categorías de análisis y deconstrucción que permitan pensar la filosofía del exilio desde su múltiple especificidad.

Una de las categorías que se replantean con más hincapié en la actualidad es la política. Institucionalmente, la Transición mantuvo una cierta distancia con la filosofía del exilio, aunque no tanto con otras disciplinas como las artísticas y literarias, más amables en su vinculación a posturas políticas (al menos por contar con una vocación crítica diferente a la de la filosofía) y, por lo tanto, más asumibles por el discurso de esa Transición. Resultado de ello fue una cultura que, buscando dejar al franquismo atrás, no asumió plenamente el pensamiento del exilio como herencia o camino recorrido en los nuevos relatos de nación que se construían, vigentes aún hoy.

De esta forma, como hemos señalado, la naturaleza e impacto de la política en el pensamiento exiliado, más allá de una producción temática específica, ha marcado en parte el ritmo de su recuperación. En comparación a otros estudios vinculados con el exilio literario (destacando el *Grupo de Estudios del Exilio Literario* GEXEL), artístico o científico que han obtenido avances más significativos, tanto cuantitativa como cualitativamente, los resultados arrojados por la recuperación de la filosofía del exilio se presentan de manera irregular, dispersa y aleatoria, centrándose principalmente en algunas figuras, pero omitiendo muchas otras. Si bien actualmente el surgimiento de los debates en torno a la *memoria histórica* ha favorecido un retorno a lo político, principalmente por diversos agentes sociales, esta cuestión no se ha reflejado en el impulso al estudio y conocimiento del pensamiento filosófico, alejado de su reconocimiento como forma de expresión de dicha memoria.

En esta falta de reconocimiento tiene también un papel fundamental el debate producido, en los primeros años de la democracia, entre las categorías de "tradición" e "ilustración". Se trata de un debate que recorre, en realidad, a la modernidad española. La idea de un supuesto "tradicional atraso" del pensamiento hispánico en relación a otros pensamientos del continente europeo, clasificó como parte de esa "tradición" a la obra realizada por exilio filosófico. De esta forma el pensamiento del exilio quedó relegado y marginado dentro de la academia por los jóvenes filósofos. Una situación que, aunque en parte revertida, sigue estando presente en las universidades españolas. En ellas se aprecia puntualmente la presencia de filósofos del exilio español en sus planes de estudios o investigaciones. Tanto la crisis económica originada en el 2008, como el ajuste al Espacio Europeo de Educación Superior han supuesto, además, una marginación añadida al estudio e investigación del exilio filosófico y, con ello, a la incorporación de nuevos investigadores a dichas instituciones que continúen el trabajo iniciado. De no revertirse esta situación, probablemente, el estudio de la filosofía del exilio español y de la filosofía española en general correrá el riesgo de continuar manteniéndose de manera residual dentro de nuestros espacios académicos.

Esta "marginación" del pensamiento del exilio español se enmarca también en un conjunto más grande: en la propia categoría con que se considera al pensamiento en español, como reflexión "menor" dentro de la historia de la filosofía. El pensa-

miento del exilio enlaza así con esa necesidad de *Pensar en Español* (una de las reflexiones que discurrirá en muchas de las obras de los autores del exilio) y que constituye una de las piedras de construcción de la posibilidad del pensamiento hispánico. Una tarea que hoy día no se limita a su mera reivindicación histórica sino que también, como lo pensó en su día José Gaos, apuesta por su futuro en las posibilidades críticas del pensamiento en lengua española: en el contenido de lo que en ella expresan y piensan los hispanohablantes. La formación de la *Red Española de Filosofía* (REF) en 2012 y la conformación de la *Red Iberoamericana de Filosofía* (RIF) en 2018 son buena muestra de ello.

La investigación realizada nos muestra también, a 80 años del comienzo del exilio, que la relevancia del estudio sobre el pensamiento del exilio español no se agota en la integración o regreso del mismo a España. El trabajo realizado es capaz de brindarnos conexiones, no solo con la realidad hispanoamericana, sino también con el pensamiento europeo, mostrando un contrapeso a cualquier visión que intente identificar como "marginal" al pensamiento exiliado español. Los estudios que vinculan al exilio con los grandes problemas y preguntas de la Europa de su tiempo, así como sus ecos con las corrientes de pensamiento actuales, se multiplican. Es en este punto, precisamente, en donde la tradición que mencionábamos al comienzo de estas líneas contempla ir más allá de lo nacional, para vertebrarse con una herencia universal en donde el pensamiento del exilio español encuentre plena continuidad y vigencia.

Otras de las cuestiones que ha mostrado la actual investigación sobre el pensamiento filosófico exiliado es que, en muchas ocasiones, su difusión y estudio se ha presentado aunado a otras disciplinas que la han impulsado. Ya el propio exilio filosófico utilizó revistas, editoriales y organizaciones de escritores para difundir su obra. La recuperación de los exilios literarios, artísticos o científicos ha tendido así siempre la mano al pensamiento del exilio, como parte de su propia recuperación, dotándolo, a la vez, de presencia. Especialmente, no podemos dejar de señalar cómo este pensamiento ha estado siempre presente en los congresos plurales sobre el exilio 60 y 70 años después, organizados por el grupo GEXEL, aumentando su presencia hasta realizar el *I Congreso Internacional "El Exilio Filosófico e Intelectual español de 1939 ochenta años después*" (Salamanca, 24-27 de septiembre de 2019). Sin embargo, el movimiento inverso, el estudio e investigación que *desde* la filosofía del exilio español se abra a otras disciplinas, se ha presentado en pocas ocasiones. Pero el abordaje estanco del pensamiento del exilio por parte de la filosofía académica comienza a romperse, logrando establecer vasos comunicantes con otras metodologías y áreas de conocimiento. De esta forma, nos encontramos actualmente con una investigación que considera que trabajar cualquier aspecto del exilio republicano nos pide atender a la transdisciplinariedad, a la incorporación y combinación de metodologías de varias disciplinas y a la conformación de equipos de investigación multidisciplinares que nos muestren otro tipo de reflexión y crítica sobre el pensamiento del exilio español. Este principio mueve la publicación de la obra *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español* de Mari Paz Balibrea (coordinadora) publicada en 2017 y que cuenta con la colaboración de más de cuarenta investigadores de diversas disciplinas e instituciones internacionales. Este es también el espíritu que conformó, el año pasado, la *Red Internacional de Estudios sobre el Exilo Filosófico e*

Intelectual Español (RIEFE). Esta iniciativa pionera pretende el intercambio intelectual y académico de diversos investigadores, grupos de trabajo, redes y asociaciones dedicados al estudio de la obra filosófica e intelectual del exilio republicano, con el objetivo no solo de crear una comunidad de investigadores, sino también la promoción y difusión de los estudios sobre la obra filosófica e intelectual del exilio español de 1939. Esta red viene a constituir así, por primera vez en la investigación del exilio republicano, un necesario espacio que se centre en impulsar la presencia y continuidad del pensamiento filosófico e intelectual del exilio español.

La investigación que se abre, 80 años después del comienzo del exilio, busca así no solo continuar la recuperación de la obra y los nombres del exilio filosófico (la labor de digitalización de archivos y reedición de obras, e incluso su traducción a otros idiomas, sigue siendo tarea pendiente), sino también contrarrestar los mitos y las categorías estáticas que siguen prevaleciendo en su estudio, tanto en el panorama nacional como respecto a los países de acogida. Esta crítica permite repensar al pensamiento del exilio filosófico y buscar el reconocimiento de su pertenencia a la historia, nuestra historia. Reivindica la relevancia del impacto de la política en el pensamiento exiliado y lo incorpora a los discursos transversales en la problemática de la filosofía de su tiempo y del nuestro, demostrando así su capacidad de intervención transformadora. Su último gran reto se coloca así en la apremiante necesidad de transferencia de este pensamiento a la sociedad: en conectar la academia con los saberes no académicos. En una sociedad de la comunicación como la nuestra, no basta con desarrollar y exponer el estudio del exilio filosófico en congresos, seminarios, encuentros o reuniones de expertos. Y, en este punto, una tarea pendiente es la inclusión de la cultura del exilio en los programas y el currículo educativo de la educación Secundaria y Bachillerato. Es ahí también donde la posibilidad del reconocimiento del pensamiento del exilio de 1939 y del propio pensamiento en español se gesta y se construye. Es el lugar donde se libran, también, muchas de las batallas culturales e institucionales por la supervivencia de la propia filosofía en nuestra sociedad.

A 80 años del comienzo del exilio filosófico de 1939, la deuda con los que se fueron y con aquella pérdida, sigue pendiente. El camino recorrido en la recuperación y reconstrucción del pensamiento del exilio español nos permite observar el importante reto al que se enfrenta en la actualidad su estudio e investigación: por un lado, terminar de conformar su presencia en nuestro horizonte con el rescate de su obra, creando las condiciones (materiales y humanas) para que esto pueda ser posible. Por otro, convertir esa presencia en algo vigente y continuo, más allá de cualquier mito o categoría que pueda limitarlo. O lo que es lo mismo: hacerlo realmente presente a través de sus posibilidades críticas.

Acto de Entrega de la Medalla de Honor a la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, Socia de Honor de la AHF, que fue otorgada por José Luis Mora en nombre de la Universidad Autónoma de Madrid, en el marco de la ceremonia de inauguración del V Congreso Iberoamericano de Filosofía celebrado en el Auditorio Alfonso Caso de la Universidad Nacional Autónoma de México el 17 de junio de 2019

Salvador Pániker (1927-2017)

MARTA NOGUEROLES JOVÉ
Universidad Autónoma de Madrid

El 1 de abril de 2017 moría el filósofo catalán Salvador Pániker a los 90 años de edad. Su hijo Agustín Pániker declaraba que "se fue tranquilo, en su casa y sin sufrimiento". Pensador lúcido e inteligente, Salvador poseía una gran cultura, producto de su formación integral, en ciencias y humanidades. Fue un buen conversador y creó una obra muy original que vale la pena reivindicar, en la que vinculó la sabiduría oriental con el pragmatismo mediterráneo. Había nacido el 1 de marzo de 1927 en Barcelona. Uno de sus tres hermanos fue el filósofo y teólogo Raimon Pannikar –con quien tuvo sus más y sus menos− un sacerdote católico que vivió 30 años en la India, ejerció de profesor en Harvard y que ha sido considerado una pieza importante en el diálogo interreligioso e intercultural. Su padre, de origen hindú, se fue a estudiar a España en tiempos en que la India era colonia británica y se casó con una barcelonesa.

Salvador recibió una educación muy católica, de familia profundamente religiosa, sus años de infancia transcurrieron entre monjas teresianas y curas jesuitas que alimentaron tanto la fe como la duda. Pero renunció a esta educación enseguida porque le asfixiaba y se empeñaba en hacerle sentir culpable. Se dedicó entonces a estudiar las religiones orientales pues descubrió que éstas están basadas en tu propia experiencia personal. A pesar de su gran vocación filosófica y humanística nuestro autor estudió ingeniería industrial para contentar a su padre, que tenía una empresa de productos químicos y quería que estuviera preparado para dirigirla. Aún así, confiesa que nunca se ha arrepentido de esto pues opina que la mayoría de gente de letras es una completa analfabeta en ciencias, mientras que él tuvo la oportunidad de complementar ambos terrenos. Estudió también Filosofía y Letras en solo tres años, sacó el doctorado en ingeniería y fue profesor de Metafísica y Filosofía en la Universidad de Barcelona. En 1973 fue nombrado profesor de filosofía oriental en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Salvador Pániker creció en un ambiente completamente burgués, le gustaba vestir bien y frecuentar los ambientes de la denominada *Gauche Divine* (movimiento de intelectuales y artistas de izquierda que se extendió por Barcelona durante los años sesenta y comienzos de los setenta). Gracias a su dedicación a la empresa− dirigió en su juventud la empresa familiar y más tarde fue el fundador de la editorial Kairos− disfrutó de una posición económica muy desahogada que le permitió vivir de rentas toda su vida. En sus diarios pone de manifiesto que fue un gran seductor. Se casó con la escritora, periodista y dibujante feminista Núria Pompeia, de la que se separó años más tarde. En su trayectoria vital no faltaron los momentos trágicos, como la muerte de su hija Mónica a raíz de las drogas, que le dejaría marcado para siempre. Fue el diputado más breve de la historia de España, pues duró 24 horas. En una entrevista explica que le llamó Jiménez de Parga que quería sacar una lista de

diputados intelectuales para UCD, entre los que estaban Senillosa, Dexeus y Bofill. Conservador en lo político fue, sin embargo, un pensador muy abierto en lo cultural. De hecho, se le ha considerado protagonista de la contracultura, que marcó los últimos tiempos del franquismo. A pesar de su origen catalán no apoyó el independentismo, al que consideraba incoherente y desintegrador.

De Salvador Pániker se puede decir que fue el pensador que más ha contribuido en España a fusionar las culturas de Oriente/Occidente, gracias a su obra y a su labor como editor. En su obra encontramos lo mejor de la tradición occidental, incluyendo sus avances tecnológicos, y lo mejor de la tradición oriental, con su visión mística de la existencia. Ahora bien, el suyo era un espiritualismo laico en el que no tenían cabida los absolutos de ninguna clase, ni siquiera la vida era para Pániker un valor supremo. No en vano llegó a ser presidente de la Asociación por el Derecho a Morir Dignamente y defendió a capa y espada el derecho a dimitir de la vida, a una muerte sin dolor ni angustia y era partidario de despenalizar la ayuda a la muerte voluntaria.

En 1965 tuvo el gran acierto de fundar la editorial Kairos, que introdujo en la España del último franquismo lo que se ha llamado "la fiesta de los sesenta", es decir, el pensamiento contracultural y orientalista de los jóvenes americanos de aquellos tiempos. Los libros de esta editorial han sido desde entonces, una referencia obligada para los que somos buscadores de nuevos horizontes y paradigmas. La lista de autores que esta editorial ha introducido en España es largísima, desde Roszak, Alan Watts, el físico David Bohom (discípulo heterodoxo de Albert Einstein) pasando por los títulos insignia de la llamada New Age, como La conspiración de Acuario, de Marilyn Ferguson, buena parte de la obra de Abraham Maslow, del místico hindú Krishnamurti, del Dalai Lama o los ensayos de Daniel Goleman sobre inteligencia emocional.

Además de filósofo, escritor y melómano, Pániker fue conferenciante y articulista, colaborador en Revista de Occidente, en Convivium, de la que fue cofundador, en Ciencia y Pensamiento, El Urogallo y también de modo habitual en la prensa diaria como *La Vanguardia* y *El País.* En 1983 obtuvo el premio Godó Lallana de Periodismo. También fue presidente de "La Asociación de Amigos de la India" en España.

Salvador no escribió una obra muy extensa, pero sí muy compleja y en ella predominan el ensayo y los diarios, en los que va alternando sus vivencias personales con reflexiones filosóficas: *A propósito de Sartre, la fe y los dioses* (1965), *Conversaciones en Cataluña* (1966), *Conversaciones en Madrid* (1969) −estos dos son libros de entrevistas con personajes de la política y de la cultura que tuvo una excelente acogida en su momento, fue un *best-seller* que le hizo acreedor del Premio Internacional de Prensa−, *Los signos y las cosas* (1969), *Cibernética y budismo Zen* (1971), *La dificultad de ser español* (1979), *Aproximación al origen* (1982), *Primer testamento* (1985), *Ensayos retroprogresivos* (1987), *Segunda memoria* (1988), *Filosofía y Mística* (1992), Cuaderno Amarillo (2000) *Variaciones 95* (2002), y *Asimetrías* (2008). Sus últimas obras reflejan su obsesión por la vejez y el paso del tiempo: *Diario de otoño* (2013), *Diario del anciano averiado* (2015), *Adiós a casi todo* (2017, obra póstuma).

En toda su obra podemos apreciar dos raíces muy marcadas: una occidental, influida por todo lo que ha sido la teoría de la comunicación y otra de tipo más oriental. En este sentido, las fuentes de las que bebe son el hinduismo, taoísmo, budismo. De la tradición occidental cita continuamente a los griegos, a Kant, Hegel,

Marx, Darwin, Freud, Wittgenstein, Heidegger, Edgar Morin, entre otros muchos y por supuesto a Ken Wilber, uno de sus autores favoritos y que más le han influido, creador de la psicología transpersonal.

Las dos preocupaciones básicas del filósofo catalán fueron los problemas del presente y al mismo tiempo, la búsqueda de lo sagrado, aunque desde una postura profundamente laica, lo que le ha valido la denominación de "el filósofo de la mística laica". Pániker fue un defensor convencido del laicismo, −postura imprescindible en las sociedades democráticas− y estaba seguro de que, donde mejor podía prosperar el sentido de la trascendencia, era en una sociedad plenamente secularizada, presidida por la libertad de conciencia, en la que cada cual pudiera adoptar la concepción del mundo que más le conviniera. Su defensa del laicismo no le apartó en ningún momento de su interés por lo sagrado, al revés. Para Pániker el origen de la palabra mística se encuentra en el término griego que significa cerrar los ojos o la boca. En realidad, la experiencia mística, como aclara nuestro autor, tiene mucho que ver con los ojos cerrados, pues su valor epistemológico es completamente nulo, es decir, no enseña nada conceptualizable. Pero la mística no es algo irracional, sino que es la culminación de la razón crítica, la auténtica lucidez. Tampoco hay que entender la mística como un estado de iluminación en el que al fin se comprende todo, pues la mística no incrementa nuestro conocimiento del mundo. Y mucho menos conviene relacionar la mística con la religión. De hecho, como apunta Pániker, lo místico es casi lo contrario de lo religioso, del fanatismo, es la capacidad de vivir sin absolutos y por lo tanto, lo que nos hace alejarnos de fundamentalismos y de sectas. En definitiva, un místico es aquel que no cree en nada que se pueda simbolizar, que ha recuperado una experiencia perdida que ha sido ofuscada por la red de los conceptos, es el que se sale de uno mismo para acceder a la realidad misma. En este sentido, lo místico se podría resumir como vivir desde la singularidad y sin sentir la compulsión de la universalidad, pues en la medida que uno es un animal simbólico tiende a ser excluyente.

Ahora bien, el misticismo aunque desabsolutiza el poder simbólico, no lo anula, ni tampoco comporta el que uno deje de creer en lo que cree, sino que lo que comporta es el hecho de que toda creencia agota su universalidad en sí misma, es decir, "uno puede creer en lo que cree sin dejar de dar la mano a quien cree de modo diferente"[1]. De ahí que, para Pániker, el hombre no sea solo un animal simbólico, sino suprasimbólico, es decir, capaz de abrirse a la diversidad inagotable de todo lo real y vivir realmente.

Antes hemos dicho que no conviene identificar mística con religión, sin embargo, sí es posible relacionar mística y ciencia, pues no existe ningún antagonismo entre ambas, es más, para nuestro autor, la ciencia actual con su aproximación cada vez más misteriosa a la realidad, contribuye –a diferencia de otras épocas– a reencantar el mundo. En una línea similar al del físico Fritjof Capra, quien postula en su magnífico libro , que existe un claro paralelismo entre el budismo y las conclusiones de la física actual, para Pániker muchos de los grandes forjadores de la nueva física como Planck, Einstein, Heisenberg o Schrödinger, entre otros, han tenido una especial sensibilidad mística.

La gran aportación de Pániker al pensamiento español contemporáneo es la filosofía retroprogresiva. En *Aproximación al origen* (1982) señala que nuestro tiempo

[1] Pániker, Salvador, *Aproximación al origen,* Barcelona, Kairos, 1983, p. 337.

se define por el relativismo, el pluralismo, el desencanto, la desmotivación, el nihilismo y la depresión. Todo esto conforma una generación laica, de huérfanos, escéptica, que no se ampara en ninguna jerarquía absoluta de valores, que ha derribado a los viejos ídolos y que no cree en el totalitarismo intelectual. La conclusión de Pániker es que estamos inmersos en una etapa crítica porque, al no haber sido educados para el relativismo, nos sentimos angustiados e inseguros. La consecuencia de esta inseguridad es la resurrección de los fundamentalismos, ya que estos, al crear un orden rígido, son mecanismos reductores de la ansiedad. La receta panikeriana para poder mantenernos en pie en este tiempo tan convulso está en adoptar una mentalidad nueva, que recoja lo mejor del legado de Oriente y de Occidente. Se trata de adoptar lo que él llama una mentalidad "retroprogresiva".

Retroprogresión es un concepto acuñado por el propio Pániker, se trata de un término ambivalente con resonancias hegelianas (*Aufhebung*, superar conservando) que significa avanzar retrocediendo, ir simultáneamente hacia lo nuevo y hacia lo antiguo. Se define por encontrar soluciones híbridas entre el pasado y el futuro y por conciliar las conquistas del racionalismo, propias de la tradición occidental, con la experiencia sagrada, propia de la tradición oriental. Este concepto lo expone por vez primera en y lo desarrolla plenamente en su obra *Aproximación al origen* y lo desarrolla plenamente en su obra *Ensayos retroprogresivos* (1987). En explica que la retroprogresión es un fenómeno que ya se viene produciendo desde el alba de la especulación filosófica. Toda la historia de la ciencia, de la filosofía e incluso de la cultura se ha definido, según Pániker, por un movimiento de alejamiento del origen, que ha provocado una parcelación y fragmentación de la realidad, lo que a su vez y paradójicamente ha ido generando un impulso crítico por recuperar el origen perdido. Este impulso por recuperar el origen, por reunir lo que previamente se ha fragmentado, es la prueba de que debajo de toda la aventura de la filosofía y de la ciencia late un aliento místico. De este modo, mística y racionalidad estarían conectadas, por lo que la mística constituiría el subsuelo de toda filosofía. Así pues, la historia de la cultura occidental, en su afán por recuperar el origen perdido, es, como apunta el filósofo catalán, la historia de una enajenación, de una fisura que se ha intentado soldar sin conseguirse nunca del todo. Esta fisura ha llegado hoy día a su máxima expresión. Efectivamente, el momento actual es el de la máxima ambivalencia, pues a medida que ha ido creciendo la racionalización, la distancia al origen ha sido cada vez mayor, lo que ha tenido como consecuencia una mayor irracionalidad y un crecimiento de la barbarie. Pero al mismo tiempo y de forma paradójica, Pániker asegura que el hombre actual se encuentra en una fase preparatoria para el nacimiento de una nueva sensibilidad mística, que vendrá de la mano de una nueva racionalidad. En este sentido y bajo una clara influencia del *best-seller* mundial de Marilyn Ferguson, nuestro autor afirma que estamos bajo los últimos estertores de la época moderna, en los albores de una nueva era. Hasta el punto que compara el momento actual con el período transitorio que separa a la Edad Media de la Edad Moderna**.** Y en una línea similar a la del filósofo norteamericano Richard Tarnas, Pániker afirma que estamos asistiendo al fin del hombre moderno y que el reto actual consiste en impulsar el advenimiento de un nuevo tipo de animal humano. Este nuevo tipo de animal humano, deberá adoptar un humanismo desantropomorfizado y adquirir las siguientes características: ser capaz de salir de la cárcel del

ego, vivir el presente, liberarse de las enajenaciones del lenguaje, adoptar la ecología como paradigma, recuperar lo femenino, defender una cultura andrógina y equilibrad, entender que todo está interrelacionado con todo y conseguir un planeta descentralizado y unido en la que ninguna tiranía moral será aceptable.

Ahora bien, para acomodarnos a esta nueva era e impulsar el nacimiento de este nuevo hombre, necesitamos sustituir la noción clásica y lineal de progreso por la de retroprogreso. Bien es cierto, como apunta el filósofo catalán, que en muchos aspectos hemos avanzado, sin embargo, la otra cara de este progreso ha sido una distancia cada vez mayor del origen, lo cual ha generado vértigo, crecimiento de la barbarie, irracionalidad e impotencia. La solución está, pues, en recuperar el origen. Para Pániker origen se podría definir por lo real. Este término, un tanto equívoco, no tiene nada que ver con el comienzo cronológico, sino con lo místico, de ahí que nuestro autor lo equipare al Tao, y que para explicar su significado utilice el siguiente fragmento del de Lao-Tsé, el texto más famoso y enigmático de la literatura china: "Cabe considerarlo la madre del mundo, pero como ignoro su nombre lo llamaré Tao"[2]. Origen sería algo así como lo perfecto, lo indiferenciado, lo que no tiene nombre, lo impensable, lo que está más allá del lenguaje. Para que esto se entienda mejor, diremos que, para nuestro autor, el hombre es un animal enajenado, una víctima del simbolismo del lenguaje, pues percibe la realidad filtrada por las categorías del mundo simbólico. El lenguaje es, pues, dualista, ya que separa la cosa real del símbolo que la designa. En este sentido, Pániker también define el origen como no-dualidad, utilizando, en este caso, el concepto fundamental de la filosofía hindú Vedanta-Advaita. Así pues, el origen sería un estado presimbólico, no dual, previo a la disociación entre pensamiento y ser y que por estar fuera del lenguaje nos permite desenmascarar su trampa.

Recuperar el origen, lo místico, la libertad interior, o como queramos llamarlo, tal como postula la filosofía retroprogresiva de Pániker, no significa caer en el pensamiento mágico, pues la actitud retroprogresiva no se pone de espaldas ni a la ciencia ni a la técnica más sofisticada. Lo que postula, entre otras cosas, esta filosofía de la ambivalencia, es que el animal humano necesita desarrollarse en dos direcciones y no sólo en una: en la dirección racional / científica / secularizadora, que corresponde al hemisferio izquierdo del cerebro y a la vez, en la dirección metafísica / originaria / mística, que corresponde al hemisferio cerebral derecho. Y desarrollarse en esta dirección mística, si recordamos, significa ser capaz de vivir sin absolutos, huir de todo dogmatismo y configurar nuestra visión del mundo desde nuestra perspectiva personal, reivindicando el derecho de ser cada cual lo que es y sin sentir la necesidad de imponer a los demás el sistema simbólico que le sirve a cada uno.

En definitiva, como vemos, la filosofía retroprogresiva "es algo más que un vocablo conciliador de opuestos"[3], es una invitación a vivir de otra manera. En la era retroprogresiva, como afirma Pániker, todo es híbrido, es decir, innovador y tradicional a la vez. Es una era en la que se supera "el espejismo historicista que es el espejismo del tiempo lineal, de una conciliación entre razón y mística"[4]. Lo retroprogresivo conlle-

[2] Pániker, Salvador, *Aproximación al origen,* o.c, p. 19.
[3] *Ibídem*, p. 45.
[4] *Ibídem,* p. 43.

va, además, concebir la realidad de una forma no dual, que no es lo mismo que monista. Esta forma no dual, que en su día el Vedanta hindú llamó Advaita, afirma que todo está interrelacionado con todo y por tanto, termina con el viejo pensamiento disociador y dualista, propio de la mentalidad occidental, que con sus artificiales divisiones entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, vida y muerte, etc., aliena al hombre separándolo de los otros y del mundo. En este sentido, la filosofía retroprogresiva también nos lleva a la necesidad de trascender el ego y terminar así con la angustia de la muerte y el aislamiento del yo, el principal vicio del humanismo. Pues de lo que trata es de superar la falacia del individuo emancipado, la fisura entre individuo y sociedad, entre lo particular y lo universal. De ahí que la filosofía retroprogresiva conlleve abjurar del humanismo arrogante que coloca al animal humano como centro y referencia de todo lo que existe y abogue por la recuperación de los valores ecológicos de la sociedad agrícola y por formas más primitivas y austeras de entender la vida.

Como acabamos de ver, la propuesta de Pániker para vencer la crisis de la modernidad está mucho más cerca de la metafísica que de la ética. De hecho, nuestro autor rechaza la ética por su pretensión de universalizar los valores, de ahí que afirme que un buen comportamiento ético tenga más que ver con una sabiduría espontánea que con principios morales.

Aunque no pueda ser considerado un pensador plenamente feminista, Salvador Pániker fue consciente de que nuestra cultura es patriarcal y neuróticamente masculina, y que está impregnada del miedo a la hembra. Estaba seguro de que esta aversión masculina hacia la hembra tiene que ver con sus funciones fisiológicas (menstruación, embarazo, etc.,) y que estos terrores provocaron, entre otras cosas, la desaparición de la hechicería que es la más antigua religión occidental. Con el patriarcado, señalaba Pániker, empieza la sociedad jerarquizada, se reprime el sexo, desaparece la sexualidad sagrada y se produce una alianza perversa entre Espíritu-Saber-Poder. A partir de aquí la mujer equivaldrá a ignorancia y a pecado. Desde ese momento se produce una apropiación indebida del logos, por lo que es lícito afirmar que la racionalidad se erige sobre el patriarcado. Pero este fenómeno no es algo que sea exclusivo de la cultura judeocristiana o islámica, pues en la India la misoginia es todavía más fuerte que en la Biblia y el ascetismo hindú es profundamente masculino, represor de lo femenino y del gozo del cuerpo. De ahí que Pániker se considerara afín al tantrismo como aliado de la recuperación del cuerpo, porque a partir de la recuperación de la antigua tradición tántrica se vuelve hacia un respeto hacia la feminidad y se rescatan las deidades femeninas, lo que significa un retorno a la androginia y una superación de la fisura entre los dos sexos. La propuesta de Pániker para neutralizar el predominio masculino es la defensa de una cultura andrógina y equilibrada, en donde se concilien los principios, el masculino con el femenino y donde se compensen los componentes ying y yang.

La filosofía española ha perdido a un pensador muy original y erudito, al que nada le fue ajeno, un hombre de ciencia dotado, al mismo tiempo, de un instinto metafísico fuera de lo común, por lo que se puede afirmar que Salvador Pániker alcanzó la profundidad de un auténtico sabio.

Mario Ruiz (1967-2018)
In memoriam

FRANCISCO JAVIER DE LUCAS MARTÍN
Universidad de Valencia

El profesor Mario Ruiz, director de la revista oficial de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, falleció el 29 de abril de 2018 en Valencia. Agradezco a la profesora Cristina Hermida, Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico y Directora, la oportunidad que me ofrece de evocarlo en esta revista.

Buena parte de la contribución de Mario Ruiz a los estudios sobre el pensamiento filosófico jurídico y político español se vinculan, ciertamente, a su trabajo en la revista de la que llegó a ser director. Ya desde 2001 había sido miembro de su Consejo de Redacción y luego secretario (2005), cargo que ejerció hasta que sucedió a la profesora María José Añón en la dirección, en el año 2015. Por tanto, la historia del casi en sus últimos veinte años, no se puede entender sin el trabajo de Mario Ruiz, que le dedicó lo mejor de su esfuerzo.

Mario Ruiz nació en Montesa (Valencia), el 27 de marzo de 1967. Tras licenciarse en Derecho en la Universidad de Valencia en 1990, cursó el programa de Doctorado interuniversitario "Racionalidad y Derecho", un proyecto que tuve el privilegio de impulsar desde este Departamento, con el apoyo del Centro de Estudios Constitucionales que dirigía el profesor Francisco Laporta, la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y los Departamentos de Filosofía del Derecho de las Universidades de Alicante, Autónoma de Madrid, Castilla La Mancha, Pompeu Fabra y Sevilla. Fue una experiencia en muchos sentidos excepcional, que marcó a una generación de jóvenes investigadores y creó fuertes vínculos que aún hoy permanecen entre la mayoría de ellos.

Probablemente su contribución más relevante en el ámbito que directamente interesa a los lectores de la Revista de Pensamiento Filosófico Español. *Historia del Pensamiento Iberoamericano* es su monografía de1997, *Enrique Tierno Galván. Aproximación a su vida, obra y pensamiento* (Universidad Carlos III – Dykinson, Madrid), que tuvo origen en su tesis doctoral, presentada en 1995 y que tuve el honor de dirigir. A su vez, como sabe bien la directora de la revista, la tesis está directamente ligada a una indicación de Elías Díaz, que le propuso a Mario investigar sobre las dimensiones filosófico-jurídicas y políticas en la obra del *viejo profesor*. Elías prestó a Mario una ayuda decisiva y, sin figurar como director de la tesis, ejerció como tal. Le acogió con frecuencia en la Universidad Autónoma y le puso en contacto con el autor de una tesis anterior sobre Tierno, más centrada en el análisis filosófico, también dirigida por Elías. Me refiero al profesor Jorge Novella, que se convirtió en un firme apoyo para el trabajo de Mario, a quien ayudó con una generosidad que no puedo menos que agradecer. Ya por entonces, tras unos cursos como profesor en el Departamento

de Valencia, llevaba tres años incorporado a la Universitat Rovira i Virgili, gracias a la confianza que le otorgaron los profesores Jaume Vernet i Llobet y Antoni Pigrau, que fueron siempre dos de sus mejores y constantes amigos de esa Universidad de Tarragona, en la que ha dejado no sólo muchos amigos sino también discípulos excelentes como Angels Galiana, Victor Merino y Juan Ramón Fallada. En la URV obtuvo por concurso la plaza de profesor titular de Filosofía del Derecho en 1997. Y en esa Universidad, desempeñó los cargos de Vicedecano de ordenación académica y Jefe de Estudios de la Facultad de Derecho (1997-2001), Delegado del Rector para la mejora de la calidad docente y Secretario General de la Universidad (2014-2016). En el año 2013 –el mismo en que le operaron de un doble transplante de páncreas y riñón– fue acreditado a catedrático de Universidad por la ANECA y desde ese año tenía también la condición de investigador con grado de *recerca avançada* por la AQU, la Agencia de Evaluación Universitaria de la Generalitat de Catalunya. Se le habían reconocido asimismo 4 tramos de docencia y 3 tramos de investigación por la CNEAI y los tramos adicionales por parte de la AQU. Añadiré que dirigió cuatro tesis doctorales, las de Angels Galiana, (con J. de Lucas como codirector), María Olivé (con G. Gilberti como codirector), María Fernanda López Portillo y Juan Ramón Fallada, que obtuvieron la máxima calificación. Creo que ha de constar asimismo su trabajo al frente de la revista electrónica *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, que fue iniciativa de quien suscribe siendo aún director del *Anuario*, en 1998 y que editamos desde la Universitat de València. Desde 2015 la dirigió Mario Ruiz y consiguió para ella el sello de la FECYT en 2016.

Cinco campos centraron, a mi juicio, su interés en el ámbito de la investigación: problemas de racionalidad y argumentación jurídicas, algunos temas conceptuales y metodológicos básicos de Teoría del Derecho, cuestiones de reconocimiento y garantía de los derechos de quienes pertenecen a grupos vulnerables (en especial, aunque no sólo, de los inmigrantes), con particular atención a la protección contra la discriminación, y los aspectos filosófico-jurídicos de la justicia ambiental, pues Mario fue uno de los impulsores del grupo de investigación multidisciplinar sobre la materia en la URV que cristalizó en un buen número de publicaciones y en diferentes iniciativas docentes de especialización y posgrado. A ellos se añade el de la docencia del Derecho a través del cine, a la que dedicó una gran parte de su trabajo y un buen número de publicaciones que considero de obligada referencia en ese campo.

En torno a esos ejes se pueden distribuir sus publicaciones e intervenciones en jornadas, congresos y seminarios, buena parte de los cuales contribuyó a organizar. Así, sus cuatro libros: el primero tuvo su origen en su ya mencionada tesis doctoral *Enrique Tierno Galván. Aproximación a su vida, obra y pensamiento* (1997). Tras él, destacaría otros dos en los que se reflejaba la influencia del programa de doctorado, que marcó uno de los intereses prioritarios en su investigación ya mencionados, los problemas, conflictos y déficit de la racionalidad jurídica: *Sistemas jurídicos y conflictos normativos*, (2002) y *La construcción coherente del Derecho*, (2009). El cuarto fue precisamente el libro con el que inauguramos hace 15 años, en 2003, la colección (editorial Tirant lo Blanch). Me refiero a *El verdugo: un retrato satírico del asesino legal*. Todavía recuerdo (y algunos también lo atesorarán en la memoria, seguro) el divertido asombro que le provocó a Luis García Berlanga ese libro de Mario y cómo

discutieron sobre él, en Santander, donde coincidimos –en dos cursos distintos– con el gran maestro valenciano. Una conversación en la que Mario se atrevía a precisar o discutir con él sobre este o aquel detalle de su película.

A nadie extrañará que dedique un poco más de atención al papel de Mario Ruiz en esa iniciativa, que forma parte de un proyecto de más amplio alcance sobre la docencia del Derecho a través del cine y que compartimos con compañeros de otras Universidades españolas y extranjeras. Cuando inicié ese proyecto editorial, Mario me acompañó sin dudarlo, y hasta ayer mismo supo coordinar con generosidad todo el trabajo, suplió mis ausencias y multiplicó las iniciativas y propuestas que condujeron a establecer dos series y a superar el medio centenar de títulos. Pero también impulsó y colaboró generosamente en las iniciativas de docencia e investigación relacionadas con cine, literatura y Derecho que desarrollaron colegas de otras Universidades: el grupo de la Universidad de Oviedo, los grupos de la Carlos III, Santander, Barcelona, Pompeu Fabra, Zaragoza, Sevilla, Málaga, Vigo/Ourense, la UNED… Fue este un proyecto que también contribuyó, creo, a estrechar lazos de docencia, investigación y, sobre todo, de amistad entre Mario y todos los que teníamos la oportunidad de pasar horas discutiendo con él –muchas veces con Isabel, su mujer, la persona que la suerte puso en su camino en 2008 para fortuna de Mario– sobre problemas jurídicos y cinematográficos, sin que dejara nunca de causarnos admiración su conocimiento y, por qué no decirlo, su gusto por provocar y desconcertar a los interlocutores con ingeniosas argumentaciones –a veces al límite de lo verosímil– sobre ignotas y heterodoxas novedades o curiosidades cinematográficas que podían servir para ilustrar este o aquel problema de doctrina o jurisprudencia. La profesora Cristina García Pascual, que compartió tantas horas de trabajo y también de cine y conversación con él lo sabe muy bien. Como lo hizo su buen amigo y compañero José García Añón. Otros lamentamos ahora no haber sabido acompañarle como merecía.

Nunca le abandonó esa voluntad de provocación inteligente que, tras una capa aparente de frivolidad que él mismo gustaba de cultivar, enseguida dejaba advertir una capacidad para tratar de modo tan novedoso como en profundidad problemas de trascendencia jurídica. No puedo, como es lógico, detallar todas las publicaciones e intervenciones en las que consiguió plasmarlo. Me limitaré a señalar como ejemplo un artículo que publicó en el año 2009 en el número 5 de la revista *Teoría y Derecho* sobre un caso en el que se ponía en juego uno de esos ejes prioritarios de su investigación que he mencionado, el estudio de las manifestaciones de discriminación y del alcance del Derecho en la lucha por su eliminación. Me refiero a su bien conocido trabajo de 2009 "A propósito de lo digno y no discriminatorio: comentario al caso Wakenheim v. Francia sobre el 'lanzamiento del enano'".

No despedimos a Mario Ruiz. Seguiremos dialogando con él, porque nos queda su obra y la memoria de tanto que con él hemos querido y compartido.

Rafael Sánchez Ferlosio (1927-2019). Razones para leer su obra ensayística. Una semblanza *in memoriam*

JUAN ANTONIO RUESCAS JUÁREZ
IES San Juan del Castillo de Belmonte (Cuenca)

El pasado 1 de abril murió en Madrid Rafael Sánchez Ferlosio y la *Revista de Hispanismo Filosófico* me invita a hacer una semblanza en su memoria. Acepto gustoso y agradecido esta invitación, si bien la tarea representa algunas dificultades. Teniendo en cuenta que fue en 1947 cuando un joven Ferlosio (de diecinueve años) publicaba su primer artículo, se comprenderá que no es fácil resumir en unas pocas páginas lo que suponen sus siete décadas de escritura.

Como escritor, Ferlosio es más un personaje de *carácter* que de *destino*. Su labor no se pareció a la de alguien que ha de cumplir una misión. Respondió, más bien, a unas intuiciones fundamentales, recurrentes, unidas a su personalidad y a su modo de estar en el mundo, manifestadas como constantes reconocibles en sus escritos. Por otra parte, hay que advertir que no cabe una única reconstrucción de la relación causal entre las experiencias intelectuales de Ferlosio y sus obras publicadas, ni una única organización lógica de sus ideas. Creo por todo ello que, en rigor, no se puede hablar de etapas en esta obra ensayística. Lo que sí cabe es presentar algunas referencias que pueden ser útiles a quien empieza a sumergirse en dicha obra.

Comencemos, pues, diciendo que, en los ensayos más antiguos (los de los años sesenta y setenta del siglo pasado), predomina el interés lingüístico. Algunas de las mejores aportaciones de Ferlosio se encuentran en trabajos de esta década, sobre todo en las *Semanas del jardín* y en los "Comentarios" que, como traductor, hizo a un libro que reunía el trabajo de Lucien Malson sobre *Los niños selváticos* y la *Memoria e Informe sobre Víctor de l´Aveyron*, de Jean Itard. En los años ochenta las cuestiones morales y políticas, así como la historia, pasan a un primer plano. Es este Ferlosio moralista, historiador e incluso teólogo *suigéneris* el que escribió *El ejército nacional* (1983), *O Religión o historia* (1984), *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (1986), *Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir* (1988) y *Esas Yndias equivocadas y malditas* (1988). En los ensayos y artículos de los años noventa, y hasta mediados de la primera década de este siglo, se aprecia una novedad: crece el interés por las cuestiones socioeconómicas, aunque no abandona los temas lingüísticos (como tampoco desaparecen los asuntos históricos, morales

y políticos). Son de este tiempo el conjunto de trabajos que posteriormente se reunieron en *El alma y la vergüenza* (2000) y en *La hija de la guerra y la madre de la patria* (2002) así como *Non Olet* (2003).

Se desarrolla además en este tiempo uno de los grandes temas de Ferlosio: el antagonismo. Ya en los años ochenta (en *El ejército nacional* y en *Cuando la flecha está en el arco tiene partir*) se había adentrado en estos asuntos. En los años siguientes, no solo mantuvo este interés, sino que el antagonismo (y, muy especialmente, el antagonismo bélico) se convirtió en uno de sus grandes temas. A ello dedicó una parte considerable de sus colaboraciones periodísticas. Del antagonismo habló Ferlosio en muchos de los textos reunidos en *La hija de la guerra y la madre de la patria* (2002); es este el objeto preferente de atención (si no el único) de los trabajos recopilados en *Sobre la guerra* (2007)[1]. Finalmente, *God & Gun* (2008) es una reflexión sobre la "polemología" que, de hecho, conecta el asunto del antagonismo con los otros grandes temas que han interesado a Ferlosio: la narración, la escritura, la antropología, la historia, la religión, la moral…

Recordemos, para completar este breve repaso, que una de las expresiones más jugosas y personales del pensamiento de Sánchez Ferlosio es ese peculiar tipo de texto que denominó "pecio". Los pecios no son exactamente aforismos; tampoco son columnas para un periódico, si bien algunas colaboraciones de Ferlosio en diarios (sobre todo en *El País*) fueron reuniones de pecios. Su extensión es variable, como también lo es su temática y el estado de ánimo que reflejan. Pero, en general, cabe decir que en todos ellos aparecen las actitudes y las intuiciones recurrentes en la obra ensayística de Ferlosio. Muchos fueron apareciendo, como se ha dicho, en diarios, o se recopilaron como secciones de algún libro (por ejemplo, en *La hija de la guerra…*). Pero sobre todo hay que destacar dos recopilaciones de pecios en forma de libro: *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* (1993) y *Campo de retamas* (2015)[2]. Me atrevo a proponer estos libros como un buen comienzo para aquel que quiera iniciarse en la lectura de Sánchez Ferlosio.

Baste esta panorámica para mostrar que la de Ferlosio es una obra demasiado extensa, con un conjunto de ideas demasiado jugosas como para pretender que esta semblanza las abarque en unas cuantas fórmulas y algunos datos apresuradamente hilvanados.

Otra dificultad para escribir esta nota *in memoriam* procede del deseo de respetar el *carácter* de don Rafael, tan despreocupado de su yo. Me asalta la sospecha de que unas páginas de homenaje en su memoria no le habrían entusiasmado. En efecto, incomodaba a Ferlosio que se hablase de él en vez de hablar de sus textos. Y creo que no había impostura en ello. Sus invectivas contra las tiranías del yo (y contra las idolatrías de que es objeto) son, sí, una constante de su obra; pero son sin duda una sola cosa con

[1] En el conjunto de la obra de Sánchez Ferlosio, son muy pocos los libros publicados que se concibieron como tales. Por lo general, escribe textos de diversa índole (ensayos, artículos, «pecios»…) que solo posteriormente se han reunido en libros. No en vano dijo que a él lo que le gusta es «tejer», no «hacer jerséis».

[2] Buena parte de los contenidos de ambos libros es la misma. Pero en *Campo de retamas* se añade una cantidad considerable de pecios que no están en *Vendrán más años malos…*, ya que se publicó mucho después.

su talante personal. La humildad que solía mostrar no era impostada. Era la expresión espontánea de su forma de ver el mundo y de verse a sí mismo. En su escritura y en su forma de vivir, Ferlosio manifestó una sensibilidad en virtud de la cual su interés era siempre la cuestión ¿qué es esto?, mientras que reducía al mínimo, e incluso suprimía la cuestión ¿quién soy yo ante esto?

Se ha hablado mucho del modo en que Ferlosio desdeñó su obra narrativa. Bien conocido es que, tras el éxito de *Industrias y andanzas de Alfanhuí* (1951) y *El Jarama* (1955) dejó de escribir novela, repudió el cultivo de la "bella página" (que más sirve a la autocomplacencia del escritor que a otra cosa), y se sumergió en el estudio (de la lingüística, la sociología, la historia…) para terminar convirtiéndose en ensayista. Quien conozca las pocas entrevistas que se le hicieron en televisión, quizá recuerde que, transcurrido un tiempo tras la escritura, Ferlosio era muy capaz de juzgar que en sus propias páginas había demasiada petulancia. Para muchos, todo esto forma parte de la leyenda del Ferlosio esquivo e incluso huraño. De ahí que se comenten estos gestos con relativa frecuencia. Mucho menos comentado ha sido, sin embargo, el hecho de que, más allá de estos juicios de valor puntuales, la toma de distancia de Ferlosio con respecto a su propia obra en una constante de su actividad como escritor. Lo que he llamado "la constante alerta autocrítica" de Ferlosio tiene mucho que ver con el hecho de que su pensamiento se dirigía hacia fuera de sí. Siempre me ha parecido que este talante autocrítico es afín al peculiar escepticismo machadiano, ese que inclinaba al poeta a *estar cerca de pensar algo justo cuando acababa de decir lo contrario*. A Ferlosio no le interesó tanto pensar lo que significa ser escritor como escribir y reflexionar lo que pasa cuando uno escribe. No le interesó pensar qué es ser un intelectual, sino tratar de *inteligir*. Encontrar *su* forma de narrar le importó menos que leer las narraciones que le gustaban y reflexionar sobre la narración. Desdeñó la identidad; experimentó y transmitió la llamada del espíritu a *salir fuera*, a dejar atrás la propia identidad. Apreció más el "niégate a ti mismo" que el "sé tú mismo". Esta «crítica de la experiencia centrípeta» está en el centro de su experiencia vital e intelectual. Inversamente, cabe afirmar que su carácter y su pensamiento quisieron tener –y de hecho tuvieron– un impulso netamente "centrífugo". Como movimiento centrífugo concibió Ferlosio la enseñanza y, en general, la educación: "poner el mundo en casa -escribió– es la manera de lograr que jamás se acceda a él"; la significación la entendió, no como una *cosa* que se pueda presentar como tal al sujeto, sino como un *movimiento centrífugo* "de la mente hacia las cosas"; frente al disfrute propio de los juegos de los adultos, en los que el material solo es un medio para la complacencia del sujeto consigo mismo (sobre todo por el hecho de *ganar*), Ferlosio manifiesta su interés por el éxtasis del niño que juega con un objeto, podríamos decir que "olvidándose de sí mismo"; lamentó la "deportivización" de las motivaciones en todo empeño humano, la mentalidad que describió como "reversión sobre el interés por el sujeto de muchas cosas en que antaño pudo predominar el interés por el objeto", de tal modo que, en el mundo de hoy, parece que los obstáculos ya no son un mero problema que hay que superar, sino solamente provocaciones a nuestra "autoestimación", incitaciones que ponen a prueba el "y". Por ser centrípetos criticó Ferlosio los discursos identitarios, y muy especialmente los nacionalismos. En otros lugares criticó, en fin, la "estrechez psicologista" y el "exacerbamiento actual del

individualismo". Pues bien, insisto en que todas estas opiniones de Ferlosio no son meros hallazgos especulativos sino una consecuencia natural de la que en verdad fue su forma de ser y de vivir. De ahí la sospecha de que la atención que una semblanza *in memoriam* suele prestar a la persona no terminaría de agradarle.

Hay otro motivo para dudar que Ferlosio hubiese acogido con agrado estas páginas. Una semblanza de este tipo inclina a concebir la obra de un autor como un todo acabado. Ello puede hacer que veamos en esta obra más coherencia de la que el autor quiso tener. Ha dejado de estar entre nosotros el autor, y ello puede provocar que estas páginas, u otros escritos similares, se malinterpreten como un levantar acta del "Ferlosio canónico". Mas fue el mismo Ferlosio el que (a propósito de otros asuntos) advirtió sobre las consecuencias indeseables de este "cierre" canónico de un conjunto de escritos. Llegó a afirmar que, a través de este cierre, se fragua la idea de una verdad única. Toda escritura es un documento pero, mientras que el testimonio ha de ser "fidedigno" para tener veracidad, el documento ha de ser «fehaciente», y esto exige ya que se satisfagan determinados criterios *convenidos*. Sugiriendo una interesantísima línea de investigación que denominó "antropología de la escritura", relacionó así Ferlosio la idea de una verdad única con la existencia de "documentos" y de conjuntos de documentos canónicamente cerrados; todo ello lo relacionó, a su vez, con la existencia de una autoridad. Así, canon cerrado, verdad única y autoridad se retroalimentan. Pues bien, apresurarse a describir y valorar, en unas pocas páginas, toda una obra, puede tener este tipo de consecuencias indeseables. No digamos si, además, quien escribe la semblanza pretende ser autoridad de referencia en la interpretación de los escritos de los que se trate. Por eso insisto –ya lo señalé en otra ocasión– en que mi interpretación y propuesta de lectura de la obra de Ferlosio es solo una entre otras posibles. No pretenden estas páginas (ni otras que he escrito sobre Ferlosio) ser el "cierre canónico" de la interpretación de su obra. No pueden serlo, pues toda interpretación de una obra en su conjunto es un acto arriesgado. Ahora bien: estas lecturas (de la obra de Ferlosio o de cualquier otro autor) son necesarias. Así que tendrán que seguir haciéndose en el futuro.

También he señalado en otras ocasiones que las claves de lectura que hemos propuesto quienes hemos estudiado detenidamente a Ferlosio son, por lo general, válidas, pero insuficientes si se consideran de forma aislada; y erróneo su planteamiento si se pretende que hay una sola clave lo suficientemente comprensiva.

Mas, sin dejar de tener presentes estas advertencias, he creído que se pueden reconocer en la obra ensayística de Ferlosio una serie de constantes. Una la he señalado ya: se trata de la crítica de la "experiencia centrípeta". Otra de las constantes que he señalado es lo que podríamos describir como "giro filosófico de la lingüística". Parafraseando a Rorty, he sugerido con esta expresión que Ferlosio reflexiona sobre cuestiones lingüísticas con un enfoque en el que abundan las consideraciones de tipo filosófico; e, inversamente, su enfoque de ciertos temas filosóficos es muy lingüístico. Es lingüística su interpretación de la naturaleza humana, como es antropológica su reflexión lingüística; es lingüística la interpretación que sugiere de la vieja noción de «intelecto agente», como es filosófico su interés por el sistema de la lengua; es lingüística su aproximación a los aspectos éticos de la comunicación, como es en cierto modo moral su interpretación del acto comunicativo.

He hablado también del *aprecio por lo perecedero* como otra constante de la obra de Sánchez Ferlosio. Así, en "El caso Manrique" (apéndice a las *Semanas del jardín*), se presentó como abogado de «los bienes» en su pleito con «los valores»; los bienes son perecederos, pero fueron arrebatadores mientras duraron; menospreciarlos es optar por los valores, que surgen del *sacrificio* de los bienes de la vida. A este respecto, no podemos dejar de recordar un relato recogido en *El geco*, titulado «Plata y ónix». En él, Ferlosio hace protestar al protagonista ante la pretendida repetición de un gozo ya pasado: "¡Basta! –exclama– ¡Es una mentira! ¡Esto no alegra, no vale, no me es nada…!". Considera Ferlosio que, si en virtud de una inverosímil intervención (mágica, divina o diabólica), nos fuese dado revivir un momento gozoso que pasó, habría que reconocer que el momento repetido o revivido sería "el mismo, pero no *aquél*". En efecto: "las cosas perdidas no tienen paraíso". Si hay seres eternos, es claro que "no pueden de ningún modo comprender esta especial y tal vez loca y vana condición que a los hijos del tiempo nos embarga. El paraíso de las cosas perdidas es una mentira, un imposible, *contradictio in terminis*".

Como he apuntado, el aprecio por los bienes tuvo, en la obra de Ferlosio, una consecuencia de especial relevancia: la crítica de la mentalidad sacrificial. En efecto: desde su perspectiva, los valores surgen del *sacrificio de los bienes*. Sacrificial es la valoración de esta o aquella causa política, o de los logros de los procesos sociales e históricos que funcionan como expediente para dar *sentido* al sufrimiento que aparejaron. Bienes perdidos (sacrificados) son, por ejemplo, las víctimas del "furor de la dominación". Sacrificial es el aprecio por el progreso como un valor que da sentido al sufrimiento de los que quedaron en las cunetas de este camino prefijado hacia el futuro. Sacrificial es la idea de que el dolor y el sufrimiento son reparables; frente a ella, el Ferlosio cautivado por los bienes (es decir, por lo perecedero), ha proclamado que el sufrimiento queda "clavado en la eternidad", y que la conciencia de su irreparabilidad es la esencia de la actitud moral.

He sugerido asimismo que estas actitudes de Ferlosio forman parte de una muy particular actitud crítica ante la Modernidad. Ya he señalado, en esta línea crítica, su reacción ante las apelaciones al progreso para dar sentido al sufrimiento. Añadamos que Ferlosio ve en la Modernidad la era de los grandes Estados nación, agentes de la dominación; la era del individualismo liberal y del culto a la productividad… Mi opinión es que estos gestos sitúan a Ferlosio en continuidad con el pensamiento contemporáneo (especialmente, con autores como Adorno o Benjamin, frecuentemente citados en sus ensayos y artículos). Es llamativo, asimismo, cómo Ferlosio se mostró dispuesto a actuar como abogado defensor de la antigüedad y de lo medieval. Y no por ser un *premoderno* (si por tal se entiende el que está movido por la pretensión de una u otra forma de *restauración*), sino por encontrar en el mundo antiguo y medieval costumbres e ideas que utilizar para castigar la «arrogancia del moderno».

Más allá de las opiniones con respecto a asuntos concretos, hay constantes en Sánchez Ferlosio que se manifiestan como una actitud, y tienen que ver con su forma de entender el oficio de escritor. En mi estudio de su obra he destacado dos aspectos de la forma que tuvo de ser escritor: el rechazo del dogmatismo y el talante «obstinado».

El rechazo del dogmatismo se manifestó, por ejemplo, en sus referencias al vicio de mostrarse "cargado de razón" y su advertencia de que "tener ideología es no te-

ner ideas". Quien se "carga de razón" construye su "tener razón" sobre el error del otro; no hace algo, sino que permanece inmóvil mientras otro, que se supone está en el error, "viene de alguna forma a convertirse en un auténtico motor que carga de razón la dinamo o la batería del primero, como si acumulase un potencial moral a favor de éste". En cuanto a las ideologías, su carácter nocivo radica, para Ferlosio, en que desvirtúan el lenguaje: quien juzga y actúa poseído por la ideología no utiliza el lenguaje sencillamente para comunicar, sino que lo convierte en un medio para expresar y hacer efectiva su pertenencia a un colectivo. Por lo demás, las ideologías resultan también sospechosas porque, concebidas como sistemas de ideas que se gestan y se defienden en bloque, tienen vocación de permanencia como tal bloque, como un sistema cerrado. Ahora bien, las verdaderas ideas son espontáneas, nada deben a un sistema con el que tengan que ser coherentes. De ahí la distinción entre "tener ideología" y "tener ideas".

En cuanto al carácter obstinado, he descrito así este rasgo de la escritura de Sánchez Ferlosio recurriendo a un término fundamental en *O religión o historia* (1984). En este ensayo, obstinación es negarse a aceptar que el principio de realidad sea el criterio para juzgar sobre el bien y el mal. En otras palabras: obstinarse contra la facticidad significa negarse a que lo deseable pierda bondad (o motivos para ser deseado) por el hecho de no ser posible; o, inversamente: obstinación es negarse a aceptar que el carácter inevitable reste un gramo de maldad a lo indeseable. Pues bien, me ha parecido adecuado señalar que las obstinaciones de Ferlosio proceden, antes que de una elaboración teórica, de lo que para él significa escribir. Un texto inolvidable lo refleja maravillosamente: "La homilía del ratón", donde Ferlosio incita a la "obstinación del espíritu contra el imponente poder del mundo". Allí, al "*lasciate ogni speranza*" que el realismo proclama, Ferlosio responde: "¡no os entreguéis!". Incita así a ser como un ratón que, a pesar de saber que el gato jugará con él y lo devorará, deja constancia de que no da por buena la fatalidad que afronta. Esta tensión que apunta «más allá de la pura facticidad» es, para Ferlosio, un movimiento propiamente "espiritual". Es, en efecto, obra del espíritu, lo que apunta más allá de lo dado, lo que nos "llama desde fuera", invitándonos a dejar atrás la propia identidad u otros tipos de "facticidad".

Hasta aquí este apresurado repaso de las razones para leer los ensayos y artículos de Sánchez Ferlosio. Se podría resumir esta invitación diciendo que la obra de Ferlosio da que pensar. La invitación a tal lectura es en realidad el objetivo de estas páginas pues, como he dicho, al centrífugo don Rafael probablemente le habría disgustado que se hable más de su persona que de sus escritos, más de él como *sujeto* que de los temas que fueron *objeto* de su estudio y reflexión, es decir, de su deleite.

Javier Muguerza (1936-2019), filósofo del consenso

DIEGO NÚÑEZ RUIZ
Universidad Autónoma de Madrid

Con motivo de la muerte de Javier Muguerza, se han publicado numerosos artículos necrológicos sobre el significado de su obra, como no podía ser de otra manera. Yo sólo pretendo aquí rememorar algunos episodios de mi relación con él, que sean ilustrativos al mismo tiempo del contexto político-cultural de los últimos años de la España franquista.

En el año académico 1964-65, yo cursaba 4º de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense. En el Plan de Estudios figuraba en ese curso la asignatura de Ética y Sociología a cargo del Profesor Aranguren. En medio de una Sección de Filosofía medievalizante, su Cátedra era el único refugio para ponerse al día de lo que pasaba en el mundo filosófico allende las fronteras.

Desde enero de 1965, las movilizaciones estudiantiles iban en aumento, protestando contra la falta de libertad en la dictadura y en especial contra el SEU, el Sindicato Universitario Oficial. Como miembro que yo era entonces de la FUDE (Federación Universitaria Democrática Española), me tocó ser testigo directo de dichas manifestaciones y de las Asambleas celebradas en el vestíbulo de la Facultad de Filosofía los días 22, 23 y 24 de febrero, hechos que condujeron a la separación de Aranguren de su Cátedra[1]. A modo de solución de emergencia, de cara a que los alumnos no fuéramos perjudicados por el injusto y sobre todo políticamente torpe expediente a Aranguren, le sustituyó hasta finales de curso Javier Muguerza, su adjunto y su discípulo preferido.

Antes de conocerlo personalmente, su nombre me era ya familiar, pues mi familia y la suya tenían una cierta relación a través de unos amigos comunes, originarios, como Javier, de Coín. La familia de Javier Muguerza era de origen vasco, y debido a su filiación carlista llegó a este pueblo malagueño en el siglo XIX buscando acomodo en tierra más confortable. Al estallar la guerra civil, se trataba de una familia de profesionales liberales: su abuelo era abogado, su padre, farmacéutico, y de los cuatro hermanos de éste, uno era médico y tres, abogados. Su ideología era dispar: los había de derechas, y también liberales republicanos. Todos ellos fueron asesinados por los anarquistas en agosto del 36. Javier contaba entonces con tan sólo unos meses de vida. La actuación anarquista, en especial de los militantes de la FAI, en la provincia de

[1] Un análisis detenido y muy documentado de estos hechos puede verse en Cristina Hermida, "La oposición intelectual al franquismo: Aranguren y Tierno Galván", *Cuenta y Razón,* 2ª época, Vol. 4, 2008, págs. 29-42.

Málaga durante los primeros meses de la guerra fue brutal y salvaje. Solían sacar a la gente de sus casas, los subían a camionetas destartaladas y se encaminaban a la capital con el pretexto de que iban a ser juzgados, pero en mitad del trayecto los bajaban y los fusilaban en las cunetas y en los mismos bordes de la carretera. Los anarquistas no sólo consideraban "fascistas" a personas falangistas o de la CEDA, sino también a personas republicanas de orden. Actuaban al margen de las directrices del Gobierno de la República, para el que llegaron a constituir un verdadero quebradero de cabeza. Si me he detenido en esta circunstancia que tanto afectó a la familia de Muguerza y a su propio pensamiento, es porque él nunca hablaba en público de ello. Solo se sabía que era hijo único. Había que tener contacto con la madre o con algunos lugareños de Coín para acceder a semejante información.

Al terminar la especialidad de Filosofía, el pequeño grupo de alumnos afines a Aranguren (Juan Carlos García Bermejo, José Luis Zofío, Pilar Jimeno y el que esto escribe) tuvo que afrontar una realidad fatal: estábamos desahuciados por el gremio oficialista para hacer carrera dentro de la "Academia". Mas, a los pocos meses, la diosa fortuna vino a socorrernos. Ocurrió que la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas, gracias a los buenos oficios de profesores como José Antonio Maravall, Enrique Fuentes Quintana, Luis Ángel Rojo, José Luis Sampedro y Pedro Schwartz, acogió a Muguerza como encargado de la asignatura Fundamentos de Filosofía. Uno de los rasgos más característicos de Javier era su afán de proteger siempre a su "gente", como él nos llamaba; de ahí que en seguida nos incorporó a la Facultad como profesores ayudantes. Allí permanecimos durante los cursos 1966-67 y 1967-68.

Javier Muguerza fue siempre un hombre de consenso; tenía una enorme capacidad para conseguir que las posturas más dispares llegaran a establecer un diálogo constructivo. A pesar de que él había sido el introductor en España de la filosofía analítica, propiciaba el diálogo con otras tendencias: entonces, las nuevas generaciones filosóficas se hallaban repartidas entre marxistas, analíticos y nietzscheanos. Además, era un gran seductor a la hora de despertar la vocación filosófica en los alumnos que se le acercaban. Algunos colegas, que le envidiaban en este sentido, solían decir: "Es que parece que tiene un imán para atraer a la gente".

A pesar de la buena voluntad de Javier, éramos todos conscientes de la precariedad de nuestra situación. La Facultad de Políticas estaba especialmente vigilada por la Brigada político-social del Régimen por considerarla la vanguardia de la revuelta estudiantil. A veces, se veían por los pasillos más confidentes que estudiantes. Pero de nuevo nos visitó la diosa Fortuna en la persona de Carlos París. Yo había sido alumno suyo en los dos Cursos Comunes en la Universidad de Valencia, y, tras mi venida a Madrid, había mantenido con él un contacto epistolar. En septiembre de 1968 recibí una llamada suya comunicándome que le habían encargado la creación del Departamento de Filosofía de la recién fundada Universidad Autónoma de Madrid. Tuvimos con él una cena en el Colegio Mayor Covarrubias, donde se alojaba, Javier Muguerza y yo. Allí se acordó que los refugiados en Políticas pasáramos al nuevo Departamento. La postura de Carlos París fue realmente valiente y meritoria: no hizo caso de las fuertes presiones del sector oficialista de la Complutense de cara a repartirse el nuevo pastel académico, y no sólo incorporó a los proscritos de la Facultad de Políticas, sino que también mantuvo una actitud muy abierta para la entrada de otros filósofos

"heterodoxos" (Pedro Ribas, Fernando Savater, Fernando del Val, Santiago González Noriega, Tomás Pollán, etc.). Son hechos que, ahora que se celebra el 50 Aniversario de la creación de la Autónoma, es de justicia recordar.

La venida de Javier Muguerza al Departamento de la Autónoma se produjo un año más tarde. Una vez más, las contingencias del contexto político determinaron la vida académica. En enero de 1969, el Gobierno decretó el estado de excepción en todo el territorio nacional, justo cinco días después de la muerte/asesinato de Enrique Ruano. Una de las medidas adoptadas fue el destierro de una serie de intelectuales y profesores. Muguerza no fue nunca marxista ni pertenecía a ninguna organización clandestina, pero desde sus inicios universitarios estaba fichado como "jefe de los institucionistas" (Institución Libre de Enseñanza). Se ha conservado un Informe interno de la Dirección General de Seguridad, fechado el 10 de noviembre de 1955, sobre "los grupos activos de comunistas e institucionistas en la Universidad de Madrid"[2] (2). En él se dice: "La cabeza del estudiante institucionista es un muchacho que estudió el año pasado 1954-55 primer curso de Derecho, con un magnífico expediente. Ahora se ha pasado a Filosofía, donde cursa 1º de Comunes. Se llama Javier Muguerza. Estando en 1º de Derecho, comenzó el grupo de Muguerza a publicar una revista poética, titulada *Aldebarán*, como recuerdo de Unamuno, revista que salió –ya van publicados 4 números– sin permiso de Aparicio (Jesús Aparicio Bernal era entonces el jefe nacional del SEU). Por lo pronto, son cinco muchachos poetas y no católicos. Ahora preparan un número en homenaje a Ortega, en contra de las órdenes de la Dirección General de Prensa, con la que no tienen relaciones". Este número –me comentó Javier– fue en seguida secuestrado por la policía y no se conserva de él ningún ejemplar.

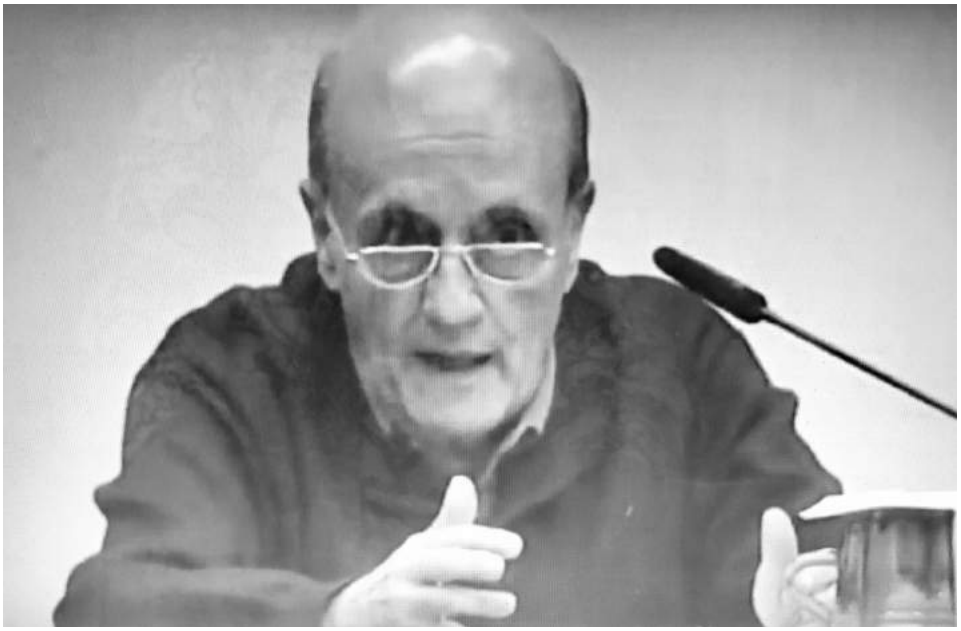
La medida del destierro fue verdaderamente dramática en la mayoría de los casos. Al enterarnos de su detención, sus ayudantes en la Facultad, ya citados, fuimos a su casa de Las Rozas para acompañar a su mujer en este difícil trance. Conchita estaba destrozada. Lo peor era la incertidumbre: ¿dónde estaría Javier? ¿Qué le habría pasado? Esta ansiedad se alivió con la llamada al día siguiente por la tarde de padre de Conchita, general de división y gobernador militar de Córdoba, que había conseguido que el coronel Blanco, director de la Dirección General de Seguridad, le informara que el destino de Javier era el pueblo albaceteño de Albatana. Una semana más tarde, cuando por fin pudimos disponer de un coche, salimos a las 5 de la mañana de Madrid camino del citado pueblo. La llegada a Albatana no fue nada triunfal: un inmenso rebaño de cabras nos impedía la entrada. A primera vista, daba la impresión que en esta localidad había más cabras que habitantes, como así era. Lentamente, el pastor se acercó a nosotros y, al preguntarle dónde estaba el cuartel de la Guardia Civil, nos respondió lacónico: "Aquí no hay ningún cuartel de civiles; para eso tienen que ir ustedes a Ontur". Pues a Ontur nos dirigimos. Aquí sí que había un cuartel de la Guardia Civil. Nos atendió un sargento; nos pidió los DNI y nos hizo firmar un papel, en el que nos comprometíamos a "no alterar el orden público en la población"; finalmente, nos dijo que el señor Muguerza estaba en la posada del pueblo. Había ocurrido que unos días antes se había presentado en Ontur su suegro con el coche oficial, y había logrado un alojamiento más confortable para Javier. Algunos lugare-

[2] *Jaraneros y alborotadores.* Ed. de la Universidad Complutense, 1982, págs. 30-39.

ños, que nunca habían visto en persona a un general del Ejército español, llegaron a pensar que había estallado en España otra guerra civil.

Tras el periodo de destierro, Javier Muguerza se incorporó al Departamento de Filosofía de la Autónoma en septiembre de 1969. Aquí permaneció hasta la obtención por oposición de la cátedra en la Universidad de La Laguna en 1972. A pesar de la distancia geográfica, Muguerza mantuvo siempre el contacto con el Departamento, y no dejó de apoyarlo, sobre todo en las difíciles vicisitudes de éste durante el rectorado de Julio Rodríguez (1972-73). Ante la ignominiosa destitución de Carlos París como director del Departamento, escribió una carta airada al Ministerio, y animó a otros colegas a que hicieran algún gesto de protesta. En una carta que Ferrater Mora dirigió a París el 8 de diciembre de 1972, le dice entre otras cosas: "Acabo de recibir una carta de Javier en la que me habla de los problemas que se han planteado en el Departamento de la Autónoma… Me doy cuenta de que no estás pasando los mejores momentos de tu vida académica. Javier me habla de hacer algo…, por ello te pregunto qué podría hacer yo desde aquí (*Bryn Mawr College*)".

Querido Javier, por todo lo que relato aquí, aunque sea breve, y por mucho más, tu "gente" te estará siempre agradecida.



En memoria de Javier Muguerza, filósofo español fallecido en Madrid el 10 de abril de 2019

Ayala, Francisco, *Transformaciones. Escritos sobre política y sociedad, 1961-1991*, Edición, estudio preliminar y notas de Alessio Piras, Granada, Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada, 2018, 232 págs. **Por Niklas Schmich (p. 216).**

Beorlegui, Carlos, *Humanos. Entre lo pre-humano y lo pos- o transhumano*, Madrid/Santander, UPCO/Sal Terrae, 2019, 647 págs. **Por Roberto Aretxaga Burgos (p. 217).**

Cassani, Alessia; Flores, María José; Scorozza, Giovanna, *Estudios hispánicos contemporáneos. Homenaje a Luis de Llera Esteban*, Bogotá, Penguin Random House Grupo Editorial, 2018, 306 págs. **Por María Cristina Pascerini (p. 220).**

Cerezo Galán, Pedro, *Hegel y el reino del espíritu*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2018, 387 págs. **Por Patricio Peñalver (p. 222).**

Cerezo, Pedro, *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento*, Edición Gerardo Bolado, Santander, Tantín Ediciones, 2019, 379 págs. **Por María Cristina Pascerini (p. 227).**

Cifuentes, Luis María, *El laicismo y la ética cívica*, Prólogo de Victorino Mayoral Cortés, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2019, 82 págs. **Por Miguel Ángel López Muñoz (p. 230).**

Civera, Marín; Abad, Luis, *En Pos de un Nuevo Humanismo. Prosa escogida.* Selección y prólogo de Ricardo Tejada. Madrid, Santander Fundación, 2018, 458 págs. **Por José Luis Mora García (p. 232).**

Codina Segovia, Juan Ignacio, *Pan y toros. Breve historia del pensamiento antituaurino español*, Prólogo de Silvia Barquero, Madrid, Plaza y Janés, 2018, 238 **págs. Por Miguel Ángel López Muñoz (p. 234).**

Cortina Orts, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, 200 págs. **Por Samuel Rodríguez (p. 237).**

Díaz García, Elías, Auto*biografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Bejamín Rivaya*, Madrid, Trotta, 2018, 160 págs. **Por Cristina Hermida del Llano (p. 238).**

Dubosquet, François; Varcárcel, Carmen (Eds.), *Memoria(s) en transición. Voces y miradas sobre la Transición española*, Madrid, Visor Libros, 2018, 422 págs. **Por José Luis Mora García (p. 242).**

Ferrater Mora, José, *Escritos sobre ciencia*, Selección e introducción de Carla Velásquez, prólogos de Mario Bunge y Victoria Camps, Pamplona, Laetoli, 2018, 210 págs. **Por Santiago Arroyo Serrano (p. 244).**

Gallego Cuiñas, Ana; López López, Aurora; Pociña Pérez, Andrés (Eds.), *La Carta. Reflexiones interdisciplinares sobre la epistolografía*, Granada, Universidad de Granada, 2017, 439 págs. **Por Santiago Arroyo Serrano (p. 246).**

Gaos, José, *Obras completas I. Escritos españoles (1928-1938)*, Prólogo de Agustín Serrano de Haro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 2 vols., 1436 págs. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 249).**

García Gómez-Heras, José María, *Hombre, religión y mundo. Sondeos en el humedal del Humanismo*, Madrid, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, 2017, 238 págs. **Por Miguel Ángel López Muñoz (p. 252).**

Guerrero Sánchez, Atilana, *Pedro Sánchez de Acre, un ortodoxo español*, Vigo, Editorial Academia de Hispanismo, 2018, 318 págs. **Por Roberto Albares (p. 255).**

Higueras Castañeda, Eduardo, *Pablo Correa y Zafrilla*, Toledo, Almud Ediciones-Universidad de Castilla-La Mancha, 2018, 239 págs. **Por Pedro Ribas Ribas (p. 257).**

Iglesias Huelga, Luis Alfonso, *España, la Ilustración pendiente. (La educación que sueña un país)*, Prólogo de Manuel Cruz, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2017, 216 págs. **Por Miguel Ángel López Muñoz (p. 258).**

López Muñoz, Miguel Ángel (Dir.), *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2018, 201 págs. **Por Roberto Dalla Mora (p. 261).**

Losano, Mario, G., *El valenciano Enrique Dupuy y el Japón del siglo XIX*, València, Universitat de València, 2017, 333 págs. **Por Cristina Hermida del Llano (p. 263).**

Martín Cabeza, Juan Diego, *Estética de lo jondo. Poesía y pintura de Francisco Moreno Galván*, Sevilla, Bienal de Flamenco de Sevilla y Editorial Universidad de Sevilla, 2018, 380 págs. **Por José Martínez Hernández (p. 266).**

Martín Gijón, Mario, *Un segundo destierro. La sombra de Unamuno en el exilio español*, Madrid, Vervuert-Ayuntamiento de Bilbao, 2018, 352 págs. **Por Pedro Ribas Ribas (p. 267).**

Monferrer-Sala, Juan Pedro; Mantas-España, Pedro, *De Toledo a Córdoba. Tathlīth al-Wahdāniyyah ('La Trinidad de la Unidad'). Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado*, Madrid, Editorial Sindéresis, 2018, 223 págs. **Por Rafael Ramón Guerrero (p. 273).**

Montiel, Edgar, *Ensayos de América. Interrogar nuestro tiempo*, Compilador: Joel Rojas, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad del Perú, Decana de América, Fondo Editorial, 2018, 330 págs. **Por Cristina Hermida del Llano (p. 275).**

Montiel, Edgar, *El Perú en la memoria del Renacimiento. La alteridad americana en la forja de la humanidad*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, Fondo Editorial, 2017, 218 págs. **Por Cristina Hermida del Llano (p. 277).**

Muñoz, Jacobo; Martín, Francisco José (Eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*. Madrid. Biblioteca Nueva, 2017, 256 págs. **Por Roberto Albares (p. 279).**

Muñoz de Baena, José Luis. (Ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar de Echevarría*, Madrid, UNED-Sindéresis, 2019, 316 págs. **Por Aurelio de Prada García (p. 283).**

Núñez, Loreto; Olah, Myriam; Coutaz, Nadège (Eds.), *Creiation(s) en exil. Perspectives interdisciplinaires,* Lausanne, Collection du CLE, 2018, 319 págs. **Por María Pilar Suárez (p. 285).**

Olmo Ibáñez, María del, *Jesús Mosterín y Javier Sádaba. Una última conversación*, Prólogo de Benjamín Herreros, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2019, 172 págs. **Por Miguel Ángel López Muñoz (p. 288).**

Olmos, Víctor. Ágora de la libertad. Historia del Ateneo de Madrid, *tomo II, (1923-1962)*, Madrid, Ediciones Ulises, 2018, 698 págs. **Por José Luis Mora García (p. 290).**

Ortiz de Urbina, Paloma (Ed.), *Cervantes en los siglos XX y XXI. La recepción actual del mito del Quijote*, Berna, Peter Lang, 2018, 363 págs. **Por Manuel López Forjas (p. 292).**

Piñas Mesa, Antonio, *Juan Rof Carballo*, Salamanca, Fundación Mounier, Colección Sinergia. Serie verde, 2019, 158 págs. **Por Jaime Vilarroig Martín (p. 294).**

Sánchez-Gey Venegas, Juana. *El pensamiento teológico de María Zambrano. Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu,* Madrid, Editorial Sindéresis, 2018, 126 págs. **Por Denise DuPont (p. 297).**

Santos José E., *Al margen, la glosa. Temas literarios españoles*, Estados Unidos, Obsidiana Press, 2018, 194 págs. **Por Iliaris A. Avilés-Ortiz (p. 299).**

Sarrión Andaluz, José, *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*, Madrid, Ed. Dykinson, S.L., 2017, 325 págs. **Por Roberto Albares (p. 301).**

Savignano, Armando, *Historia de la Filosofía Española del Siglo XX,* Madrid, Sindéresis, 2018, 464 págs. **Por Miguel Ángel López Muñoz (p. 303).**

Trapanese, Elena. *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2017, 299 págs. **Por Ernesto Gallardo León (p. 305).**

Valender, James; García-Velasco, José (Dirs.), *Alberto Jiménez Fraud. Epistolario I (1905-1936); Epistolario II (1936-1952); Epistolario III (1952-1964)*, Madrid, Fundación Unicaja/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2017, I: 769 págs.; II 1165 págs.; III: 1040 págs. **Por José Luis Mora García (p. 307).**

Vallejo del Campo, José Alberto, *Menéndez Pelayo en el pensamiento jurídico contemporáneo*, Madrid, Reus Editorial, 2019, 266 págs. **Por María Cristina Pascerini (p. 310).**

Vilarroig Martín, Jaime (Ed.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*, Granada, Comares, 2017, 115 págs. **Por Santiago Arroyo Serrano (p. 312).**

Zambrano, María, *Poemas,* Edición de Javier Sánchez Menéndez, Sevilla, La Isla de Siltolá, 2018, 212 págs. **Por Elena Trapanese (p. 314).**

Zambrano, María – Gaya, Ramón, *Y así nos entendimos (Correspondencia 1949-1990),* Edición a cargo de Isabel Verdejo y Pedro Chacón, Epílogo de Laura Mariateresa Durante, Valencia, Pre-Textos, 2018, 288 págs. **Por Elena Trapanese (p. 315).**

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

Lissorgues, Yvan, *Maurice, collabo!*, Collection Écritures, L'Harmattan, Paris, 2019. **(p. 316).**

Rivera, Leonarda, *Don Juan y la filosofía*, México, Siglo XXI Editores / Universidad de Sinaloa / El Colegio de Sinaloa, 2019, 143 págs. **(p. 317).**

Bajo Palabra. Revista de Filosofía. Monográfico "Laicismo y secularización en la Europa actual". Época Nº II, nº 19, 2018. **(p. 317).**

Encuentros2050. Revista de la Coordinación de Humanidades. UNAM. n. 28, abril 2019. **(p. 318).**

Ayala, Francisco, *Transformaciones. Escritos sobre política y sociedad, 1961-1991*, Edición, estudio preliminar y notas de Alessio Piras, Granada, Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada, 2018, 232 págs.

En la disidencia de las Dos Españas –la del régimen franquista y la del exilio republicano–, "vino a configurarse el espíritu y el horizonte de la Transición". En ella, la reconciliación no era un punto de partida, sino una meta a la que habría de llegarse, afirma con perspicacia Francisco José Martín en el prefacio de la presente edición. Francisco Ayala, el principal representante de la disidencia de la parte de los exiliados, supo plasmar este espíritu de forma ejemplar. De este modo, las observaciones y reflexiones constructivas del autor granadino acerca del tema de la transformación del régimen dictatorial a la democracia actual, recogidas en esta edición, dan testimonio de una de las más emblemáticas en este proceso.

El congenial prefacio de Martín, ubicando el lugar disidente y el perfil de este «escritor total», con una gran vista de conjunto, en el complejo de la historia cultural y sociopolítica de España, se complementa con el meticuloso estudio preliminar de Alessio Piras; quién analiza el papel intelectual de Ayala en el contexto concreto de la Transición, acompañado por una introducción de los textos transcritos. Piras, aprovechando la ocasión del cuadragésimo aniversario de la Constitución española –el libro se publicó el año pasado– pone de relieve la contribución de Francisco Ayala para una interpretación de la realidad histórica española, ya no solo para un mejor entendimiento del contexto del autor, sino también de nuestro propio momento actual. Esta manera de justificar la vigencia de una lectura de los escritos de Ayala está, sin duda, bien definida. No solo porque el autor granadino efectivamente hacía reflexiones sobre fenómenos políticos ahora como antes actuales, como por ejemplo sobre los nacionalismos centrales y locales, sino también porque enlaza de forma muy coherente con el mismo espíritu historicista del autor analizado, quien en uno de los textos de la propia edición advierte que "la historia está constituida en función del presente, y que solo en conexión con la vida actual adquiere sentido".

Los textos sociopolíticos seleccionados tienden un amplio arco temporal de treinta años, entre 1961 y 1991. No espere el investigador encontrarse con textos inéditos allende las Obras Completas (Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores) de Francisco Ayala, dado que el muy cumplido propósito de esta edición radica precisamente en plasmar de forma compacta una línea de continuidad fundamental en el itinerario del autor: la del ensayo titulado "De la preocupación de España", segunda edición de *Razón del mundo* (1962), a las dos ediciones de *España a la fecha* (1965/1977). Estos escritos centrales están acompañados por textos breves y notas periodísticas, en su mayoría publicados en los diarios *El País* y *Informaciones*, y en cuanto al contenido directamente relacionados entre sí.

En líneas generales, es de destacar la visión amplia e internacional de Francisco Ayala sobre las cuestiones sociopolíticas que atravesaba la nación española. En *De la preocupación de España* (1961) supo ver que España ya en 1936 rozaba la posibilidad de establecer una normalidad constitucional, hasta caer en las estructuras estratégicas de las grandes potencias.

Desde entonces, el régimen franquista creaba la imagen de la ‹anti-España› para reinstaurar un pasado utópico y las condiciones de la Contrarreforma. Asimismo, en *España, a la fecha* (1964) observó que el crecimiento del nivel de vida en el espacio europeo, modificando las estructuras económico-sociales de España, tenía que traer también una eliminación del régimen dictatorial. En este sentido, la segunda edición de *España, a la fecha* (1977), publicado ya en el contexto de la propia Transición, plasmaba las dificultades con las que España, en el marco de un mundo globalizado, "deberá vencer para incoporarse a la marcha de la historia universal".

Otros temas que el autor trabajaba en los ensayos recogidos son: el debate en torno al problema de España a la luz de sus trabajos anteriores (*El "problema de España*", 1962); una reflexión sobre relaciones hispano-germánicas, comparando las estancias de su propia generación intelectual liberal con los obreros españoles empleados en la industria alemana (*España y la cultura germánica*, 1966); consideraciones sobre la raíz de la violencia y el fenómeno del terrorismo en las sociedades de consumo (*Homo homini lupus*, 1977; *Más sobre el nuevo terrorismo*, 1978; *A vueltas con el terrorismo*, 1978) o la función del intelectual en el nuevo marco democrático de la sociedad española (*El papel de los intelectuales*, 1980; *El intelectual orgánico*, 1991), entre otros.

En el contexto de los estudios del exilio republicano, en reiteradas ocasiones se ha mantenido la tesis de la imposibilidad del retorno; de modo que el carácter de esta posibilidad, esperanza o incluso realización física, íntimamante enlazado con la propia condición de exiliado, nunca llegaría a efectuarse plenamente, por lo menos desde un punto de vista anímico. Si estas consideraciones presuponen una necesaria recuperación de un pasado perdido, el caso de Francisco Ayala, como la lectura de esta excelente edición demuestra, nos anima a revisar estos esquemas, matizando el horizonte semántico de la cuestión del retorno. Porque el suyo, como dice Martín, era "un retorno que miraba hacia adelante". Ayala "no volvía a casa", sino "que lo hacía para compremeterse en cuerpo y alma con la construcción de una nueva para todos".

El libro constituye el número trece de los Cuadernos de la Fundación Francisco Ayala, cuya colección se ha propuesto difundir estudios y documentos en torno al legado intelectual del escritor granadino.

Niklas Schmich

Beorlegui, Carlos, *Humanos. Entre lo pre-humano y lo pos- o transhumano*, Madrid/Santander, UPCO/Sal Terrae, 2019, 647 págs.

Desde que lo somos, los humanos nunca hemos cesado de preguntarnos por nuestro ser y el sentido de nuestra existencia. Esta capacidad de preguntar por nosotros mismos, que es también necesidad, la hemos llevado a cabo siempre en un contexto comparativo, sea frente a Dios –o los dioses–, otros humanos o, como parece predominar en la actualidad, los animales y las máquinas inteligentes. Si en los momentos en los que trataba de definirse frente a lo divino o a los demás humanos, se veía a sí mismo como el centro del universo, la tendencia actual se inclina más bien a desmarcarse de dicha centralidad para verse tanto

como una especie animal más, surgida del proceso evolutivo, como a no temer ser igualado, superado y hasta sometido por los híbridos cyborgs y las cada vez más potentes máquinas inteligentes.

Poco podía imaginar Descartes que los criterios válidos en el siglo XVII para diferenciar al ser humano tanto de los animales como de los nacientes autómatas –el lenguaje y la inteligencia (*Discurso del método,* parte V)– pudieran devenir un día insuficientes ante los descubrimientos y creaciones científicos-tecnológicos a los que él mismo contribuyó en su grado y manera con sus aportaciones filosóficas. Nuevos descubrimientos y conocimientos sobre inteligencia, comunicación y conciencia en algunas especies, así como la superación del test de Turing por máquinas dotadas de inteligencia artificial (IA), han urgido a revisar la cuestión de la especificidad o *singularidad* humana y su pretendido carácter cualitativo, especialmente ante la curiosa –paradójica- situación en que nos hallamos actualmente: mientras asistimos atónitos a la disolución cuantitativa de nuestra diferencia específica respecto del mundo animal, procedemos a incorporar obsesivamente en las máquinas de las que nos servimos el elemento considerado tradicionalmente definidor de lo humano: la facultad de razonar.

Este cambio de perspectiva –acaso de paradigma antropológico– supone un reto teórico y filosófico para los especialistas en estas materias, a la vez que conlleva profundas repercusiones en el ámbito de la ética, así como en el modo de organizar nuestras vidas y sociedades. De ahí que el reciente libro de Carlos Beorlegui –catedrático hemérito de filosofía (Universidad de Deusto, Bilbao)– defienda, a lo largo de sus diferentes capítulos, que sólo teniendo clara la singularidad de lo humano podremos, por un lado, fundamentar una correcta ecología y una legislación razonable capaz de encauzar nuestras obligaciones con la vida animal y, por otro, dotarnos de una base teórica firme para manejar los criterios más adecuados y marcar las líneas rojas necesarias ante las posibles amenazas de un auge descontrolado de las nuevas tecnologías (biotecnología, nanotecnología, *big data,* inteligencia artificial, etc.), consideradas por muchos como los instrumentos que alumbrarán una nueva época histórica de la humanidad: la poshumana o transhumana.

Se trata, como puede verse, de cuestiones de hondo calado, que, como señalan los especialistas más sensatos, no puede dejarse tan sólo en manos de los científicos ni de los intereses económicos –u otros menos confesables–, especialmente los de las grandes corporaciones. La importancia de lo que está en juego es de tal magnitud, que se hace urgente que todos –científicos, políticos y opinión pública en general– nos hagamos eco de los retos y oportunidades que tales cuestiones representan, para que sepamos encontrar las respuestas más adecuadas con la seriedad y reflexión, pero también urgencia, que la situación demanda, evitando las posturas maximalistas, tanto del optimismo tecnófilo superficial e injustificado como del alarmismo catastrofista tecnófobo. Los riesgos y las oportunidades existen y, por ello, también las responsabilidades. No podemos obviar que esté en juego el futuro de todos los humanos, en la medida en que un uso inadecuado de tales tecnologías podría conllevar la desaparición de nuestra especie –y de otras–, o la consolidación de una sociedad cada vez más injusta y desigual, si sólo se beneficia de los pro-

gresos una parte de la población humana, generalmente la mejor situada en nuestro panorama social tan individualista y mercantilizado.

El libro que ahora nos ocupa, *Humanos. Entre lo pre-humano y lo pos- o transhumano*, se sitúa en la línea de otros publicados por su autor con anterioridad, dedicados al estudio del ser humano desde el enfoque de la Antropología filosófica (*Lecturas de Antropología filosófica,* 1988; *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable,* 1999; *La singularidad de la especie humana,* 2011; *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana,* 2016). Entre todos ellos hay una continuidad y complementariedad coherente: el empeño de introducirse en la aventura de definir lo humano, desentrañando las claves de dicho empeño, y mostrando la enorme complejidad que dicha tarea conlleva.

Humanos. Entre lo pre-humano y lo pos- o transhumano, tal como su título sugiere, ofrece una aproximación *bottom-up* al tema. Sírvese el autor para ello de datos, descubrimientos y conocimientos proporcionados por las investigaciones desarrolladas en los diversos campos científicos implicados (genética, neurociencia, psicología, antropología e inteligencia artificial, principalmente), a la vez que presentando los diferentes enfoques y principales teorías en discusión sobre las cuestiones abordadas. El profesor Beorlegui comienza atendiendo a la *frontera cromosómica*, es decir, a la realidad humana como fruto de la genética, la epigenética y el desarrollo embrionario –capítulo 1–, para centrarse luego –capítulo 2– en la *frontera cerebral*: morfología, estructura, evolución y funcionalidad del cerebro humano. El capítulo 3 consiste en una pormenorizada exposición de los diferentes y variados elementos y aspectos implicados en el proceso de *hominización.* Pero si bien la gran cantidad de datos, descubrimientos y conocimientos reunidos y expuestos por el autor a lo largo de los capítulos señalados evidencian la existencia de notables diferencias entre lo humano y lo animal, éstas no alcanzan, a juicio del mismo, el carácter cualitativo que justifique hablar de *singularidad humana,* resultando por ello únicamente condiciones de posibilidad o razones necesarias de la misma, mas no suficientes. La especificidad o salto cualitativo de lo humano frente a lo animal comienza a perfilarse en capítulo 4, que dedica al proceso de *humanización,* por el que emerge la cultura. El capítulo 5 aborda la cuestión de la especificidad de la mente humana, y el 6º la estructura del comportamiento humano, siendo ambos capítulos determinantes para resolver la tesis o cuestión central de la obra y constituyendo, por tanto, el núcleo de la misma. El capítulo 7 consiste en el desarrollo de las implicaciones que para el tema poseen las cuestiones, aspectos y problemas tratados en los seis capítulos anteriores, a la vez que aborda la pos/transhumanidad como una posibilidad real, inédita para nuestra especie, consecuencia tanto de los desarrollos tecnocientíficos actuales como de los más diversos intereses que ellos suscitan (económicos, políticos, médicos…). Ensaya el autor en este capítulo una taxonomía de los pos/transhumanismos en función de sus distintos presupuestos o enfoques filosófico-antropológicos. Por tanto, si los seis primeros capítulos están orientados a situar lo humano frente a lo prehumano –el mundo animal–, el séptimo lo está frente a lo humano artificial y post/trans-humano. En el 8º –y último– capítulo, el autor discute sobre la perti-

nencia o no de considerar una *naturaleza humana* a la luz de los conocimientos científicos y filosóficos actuales, a la vez que fija su propia postura como conclusión de los argumentos elaborados en los capítulos anteriores, situando su propuesta/defensa de la especificidad o *singularidad* humana como resultado de una creciente complejidad evolutiva a partir de la inicial condición de viviente animal que presenta el ser humano; una complejidad que el paradigma explicativo emergentista parece en condiciones de ayudarnos a comprender mejor que otros. Cada capítulo va seguido de la rica y abundante bibliografía que sustenta la abrumadora cantidad de información y datos científicos y filosóficos manejados en cada momento por el autor.

Muy posiblemente los detractores de la tesis central del libro –la existencia de *singularidad humana*, esto es, de diferencia específica o salto cualitativo entre lo humano y lo animal– la den por periclitada, y con ella también –incluso antes de su lectura– la obra misma que la sustenta, a manos de los descubrimientos cientifico-técnicos realizados en diversos campos, especialmente durante el último medio siglo. Sin embargo, es precisamente el carácter crítico, filosófico, con el que esta obra encara esos mismos datos y conocimientos científicos lo que hace de ella un escrito necesario, testimonio al mismo tiempo del coraje intelectual y el enorme esfuerzo personal de su autor, para desafiar argumentadamente y sin dogmatismos, la tesis opuesta; una tesis asentada en el discurso científico actual, así como en el imaginario colectivo de nuestra época, con más ligereza, quizá, de la debida y menos fundamento científico del pretendido.

Roberto Aretxaga Burgos

Cassani, Alessia; Flores Requejo, María José; Scocozza, Giovanna (Eds.), *Estudios hispánicos contemporáneos*, Bogotá, Penguin Random House Grupo Editorial, 2018, 306 págs.

El volumen *Estudios hispánicos contemporáneos*, que pertenece a la colección al-Dabarán Ensayos dirigida por Antonio Scocozza, reúne un conjunto de trece ensayos que quieren ser un homenaje al hispanista y catedrático de lengua y literatura española Luis de Llera Esteban. La Presentación, a cargo de Antonio Scocozza, despliega el excepcional recorrido académico del homenajeado, además de reseñar sus ensayos sobre literatura y su obra histórica y filosófica. La *Acusatio manifesta* de José Andrés-Gallego es en cambio un sentido homenaje al amigo de muchos años, y al profesor que ha logrado formar escuela y una verdadera comunidad de discípulos. El tercer *Homenaje* que encabeza el volumen corre a cargo de Milagrosa Romero Samper, que en una narración poética da a conocer su encuentro con Luis de Llera, un *Prometeo. Héroe ignoto* cubierto "de sombras, de sangre y de olvido" y que, sin embargo, vive.

El primer ensayo del volumen titulado "Ramón Xirau, decir lo inefable", de Alessia Cassani, subraya la indisolubilidad de poesía, filosofía y religión en Ramón Xirau: a través de la poesía el poeta se acerca a «los otros» y «al Otro»; a través de la palabra el hombre se reencuentra consigo mismo. El silencio es íntimo recogimiento y encuentro con Dios. La memoria no es solo recuerdo de lo que ya no es, como en otros exiliados, sino elevación hacia la *sacra res*. La poética adquiere en Ramón un respiro cósmico.

En el segundo ensayo, "*La Tumba de Antígona* de María Zambrano. Hacia un

saber y un género estilístico nuevos", Laura Mariateresa Durante profundiza en la única obra teatral dialogada escrita por Zambrano, fascinada por el texto de Sófocles y por el mismo personaje de Antígona. María Zambrano concede a la hija de Edipo un segundo nacimiento, un "alumbramiento mediante la razón poética que Antígona, figura mediadora entre la filosofía y la poesía, encarna".

El ensayo titulado "Entre novela y crónica: la 'Grande guerra' de Mario Puccini y Vicente Blasco Ibáñez", es a cargo de Arianna Fiore, que estudia los puntos de convergencia entre dos autores que participaron en el primer conflicto mundial: el escritor italiano Mario Puccini, que mantuvo una correspondencia con Unamuno, logrando encontrarle en la visita de éste al frente del río Isonzo; y el escritor español Vicente Blasco Ibáñez, que se alistó y tomó parte en el conflicto en las filas francesas.

En el cuarto ensayo, "Las raíces de la tradición hispánica: Ramiro de Maeztu ante el teatro de Galdós", María José Flores Requejo profundiza en la relación de Ramiro de Maeztu con la producción teatral de Galdós, y en el esfuerzo de Maeztu por convertir a Galdós en un puente reconciliador de las dos Españas. El trabajo se centra sobre todo en *Electra*, y en subrayar las razones de la devoción de Maeztu por el maestro Galdós, a sus ojos capaz de compenetrar la esencia de lo español con todas sus pecas y virtudes.

Ana María González Luna es la autora del ensayo que lleva por título "El Ateneo de la Juventud y la Generación de 1915: evolución del pensamiento mexicano entre humanismo y técnica". Su propósito es el de trazar una línea de continuidad, individuada en un mismo proyecto de regeneración social, entre la generación del Ateneo de la Juventud estudiada por Luis de Llera, y la Generación de 1915, sin negar los aspectos de ruptura y las diferencias existentes entre ambas generaciones.

En el sexto ensayo, "Santiago y el Camino en las revistas del exilio gallego", Ana González-Neira analiza la presencia del Apóstol Santiago y del Camino como elementos identificadores de la "galeguidade" en algunas publicaciones de las comunidades gallegas en el exilio: *Saudade* (1942-1953), *Presencia de Galicia en México* (1954) y *Vieiros* (1959-1968) en México; la cabecera *Galicia* (1952-1954) editada por el Centro Gallego de Caracas.

El séptimo ensayo, de Paola Laura Gorla, trata de "Lezama Lima lector de Ortega". En primer lugar, ofrece una aproximación a la producción ensayística del cubano José Lezama Lima, fundador junto con José Rodríguez Feo de *Orígenes. Revista de Arte y Literatura*. En segundo lugar, aprovecha una anotación de las páginas de su *Diario* para reflexionar sobre el interés de Lezama por el pensamiento estético de Ortega y Gasset, que la autora perfila a partir de la *Revista de Occidente* y *La deshumanización del arte*.

En el octavo ensayo titulado "La traducción de la variación lingüística en el texto literario: el caso de *La Mennulara*", Rosaria Minervini se ocupa del problema que supone la traducción al español de textos literarios en italiano en los que aparece un dialecto regional. La autora se centra en las soluciones adoptadas en la traducción de la novela *La Mennulara*, es decir «la recogedora de almendras», de Simonetta Agnello Hornby, que presenta un doble código lingüístico: el italiano y el dialecto siciliano.

El ensayo titulado "El pelao no debía tener miedo a morir o la banalidad de la muerte", a cargo de Michele Porciello,

reflexiona sobre la violencia en Colombia y su presencia en la producción cultural. El autor acomete el estudio de la trilogía que el director colombiano Víctor Gaviria, basándose en historias reales, ha dedicado a la ciudad de Medellín: *Rodrigo D. No Futuro* (1990); *La vendedora de Rosas* (1998), inspirada también en la historia de *La pequeña cerillera* de Andersen; y *Sumas y restas* (2003).

En el décimo ensayo del volumen, "Escritura, memoria y *translanguaging* en las obras de Raquel Cepeda y Sonia Sotomayor", Laura Sanfelici se ocupa la práctica del *translanguaging* en dos textos de la literatura latina de los Estados Unidos: *Bird of Paradise* de Raquel Cepeda, en el que la autora vuelve a su infancia y a sus orígenes; *My beloved world* de Sonia Sotomayor, en el que el español aparece como *home language*, culturemas relacionados con la comida, y lengua del cariño.

En el undécimo ensayo, que lleva por título "*Ideas sobre la novela* y la interpretación orteguiana del siglo XX", Giovanna Scocozza se sirve de las palabras con las que Ortega y Gasset introduce su *Ideas sobre la novela* para reflexionar sobre la distancia tomada por el filósofo respecto a las generaciones anteriores, y la necesidad por él percibida de renovar la cultura española. Ortega aboga en su ensayo por una novela renovada que responda a un nuevo lector y a una nueva época.

El duodécimo ensayo, "Pinceladas exóticas en la literatura y la cultura española del siglo XIX", corre a cargo de Marco Succio, que investiga las incursiones en el exotismo de la cultura española del siglo XIX. Es interesante la consideración del autor de que la España de la época se consideraba un país exótico, tal y como demuestran los diarios de viaje de los escritores extranjeros, pero que no falta el interés de algunos escritores, coleccionistas y artistas españoles por culturas y mundos diferentes.

El último ensayo, de Daniela Zizi, lleva por título "«En principio era la palabra…» Reflexiones teóricas sobre la oralidad y la escritura", en el que se analizan los estudios sobre la cuestión homérica de Milman Parry y Albert Lord, las teorías de Marshall McLuhan sobre los cambios antropológicos a partir de la introducción de la escritura y la imprenta, las de Eric Havelock y Walter Ong sobre la "ecuación oralidad-escritura", y las de Paul Zumthor sobre la poesía oral.

Cierran el volumen *Estudios hispánicos contemporáneos* el Índice de nombres y la Dedicatoria a Luis de Llera Esteban por parte de los autores que han colaborado en el libro a los que se unen distinguidos profesores y miembros de los ambientes académicos e intelectuales de Italia, España e Hispanoamérica.

Maria Cristina Pascerini

Cerezo Galán, Pedro, *Hegel y el reino del espíritu*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2018, 387 págs.

Con interés previo y con razonables expectativas, a la vista del título y a la vista también del itinerario del autor como estudioso de la metafísica moderna, se acercará a este libro sin duda el lector implicado en el trascendental negocio gremial de renovar los estudios del idealismo alemán. Se trata más precisamente aquí de una aproximación muy metódica al creador del sistema que, nacido en los parajes de la Jena de hacia 1800, y cuando la filosofía aprendió alemán (o acaso el alemán aprendió filosofía), más eficaz-

mente marcó la cultura no sólo filosófica y no sólo alemana del siglo XIX; un sistema que ha seguido pesando como el que más (en fin, *pace* el último Schelling), para bien y para mal, en la cultura filosóficamente ilustrada contemporánea, desde Heidegger y Rosenzweig hasta más acá de Habermas y Derrida. De ese lector concernido en el idealismo alemán podría por otra parte decirse: que es en rigor el mismo que está pura y simplemente interesado en "la" filosofía como tal, si es que Hegel, en las antípodas de toda inquietud socrática sobre la energía del no-saber consciente, y poderosamente alérgico tanto a las ebrias subjetividades románticas como a la supuesta sobriedad del finitismo kantiano, como nadie hasta entonces y desde entonces ha sostenido que la filosofía verdadera y la verdadera filosofía *es* el *saber absoluto*. Y así, una repetición superadora de lo que Aristóteles estableció como ideal de la filosofía en el libro lambda de la *Metafísica*, y que está famosamente invocado como conclusión de la *Enciclopedia*, esto es, la adoración especulativa de la *noesis noéseos*: una imitación, pues, del ser perfecto y eterno en la medida de lo posible a los mortales metidos más de lo que quisieran a veces en el círculo de la generación y corrupción, por ejemplo el mismo Hegel, ya con el sistema del saber absoluto en la cabeza y en los escritos, en agónica busca de trabajo de docente universitario con salario. Imitación superadora, digo, como postcristiana, tras la encarnación de Dios en la historia, pues, pero sobre todo porque Hegel lleva a concepto muy conscientemente su época, esto es, la de la revolución preñada del Estado constitucional. Y precisamente la doctrina del Estado constitucional generado en la dialéctica del espíritu, es un motivo muy visible, a lo largo del libro de Cerezo, y no sólo cuando en él se explican y se discuten los textos jurídicos y políticos de Hegel. Tal vez cabría decir que el hilo conductor en estos ensayos, metódicamente exegéticos pero también muy críticos de lo que llama el autor la "teología política" del último Hegel, es una sostenida tensión dialéctica entre, *por un lado*, una reafirmación de la doctrina del espíritu cuya fenomenología culmina famosamente en la reconciliación y el perdón recíproco de las subjetividades, tras el violento choque entre el alma bella (e hipócrita) y el alma que actúa en el mundo y confiesa el inevitable mal hecho, y, *por otro lado*, una resistencia abierta frente a los riesgos visibilísimos del sistema que se sabe saber absoluto y se cierra así al *novum*, a la diferencia, o a la "simple" protesta del singular. (El "fin de la historia", y el peso abrumador de este motivo en el corazón del singular anhelante de al menos alguna diferencia, estaba ya desde luego en Hegel, mucho antes que en Fukuyama, por lo demás hegeliano él mismo Kojeve mediante). Pero la resistencia de Cerezo al sistema que cree haber dejado atrás la dialéctica o la diferencia de las subjetividades, es una resistencia muy conscientemente política o muy consciente de su implantación política: es una muy precisa, y conceptualmente rigurosa, toma de posición, desde un liberalismo constitucional, frente a las versiones totalizantes y con riesgo de totalitarias del sistema del saber absoluto. Ante la dificultad o la objeción de quienes encuentran religioso o "demasiado" religioso el lenguaje del perdón y la reconciliación en la *Fenomenología del espíritu*, podrá responder Cerezo con mucha contundencia que la "plena eticidad" no podría alcanzarse sin la disposición de una "renuncia a la unilateralidad", de un "sacrificio de la particularidad y franquía hacia el otro". Nos importa subrayar el mo-

mento de este Hegel, teórico de la eticidad, *aplicado* a la nación española, y a la frívolamente cuestionada por muchos hoy Constitución del 78: "Sin esta disposición no es posible la plena eticidad. Esta profunda verdad se muestra claramente tras las grandes crisis de escisión de la convivencia política, tales como la revolución o la guerra civil, cuya superación efectiva de la eticidad rota requiere de una práctica social de reconciliación pacificadora, capaz de restaurar la confianza dañada y la fe pública. Así, por ejemplo, la Constitución española de 1978 representa una verdadera reconciliación política, tras el desgarro de la Guerra Civil (incivil) de 1936 y la posterior dictadura, generando una verdadera eticidad en un sistema de valores y actitudes compartidas" (p. 303).

El libro tiene un rasgo formal externo que puede despistar: la mayor parte del texto ha sido previamente publicado en obras colectivas, y, por otra parte, editadas éstas en un largo período de tiempo: entre el primero, "Teoría y praxis en Hegel" (1974), y el último, "La teología política de Hegel" (2016). El caso es que esa dispersión externa es *quantité negligable* frente a la coherencia de una insistencia, frente a los frutos de la "fervorosa continuidad" (así la llama el autor) de una lectura al filo de coyunturas académicas diversas, y sobre la base de un confesado (si cabe la palabra) respeto a "la autoridad filosófica del magisterio de Hegel" (p. 9). Creo que a esa voluntad metódica de una aproximación sistemática a la doctrina hegeliana del reino del espíritu responde que la ordenación de esos textos en el libro secundarice el criterio cronológico, y disponga aquellos en torno a enunciados temáticos y formales: I. Horizontes teóricos; II, Interludio; III, Trayectos práxicos; IV, Recapitulación.

Cabe llamar la atención sobre el ensayo "Teoría y praxis en Hegel", punto de partida, no sólo de este libro, sino ya previamente del prolongado empeño de Pedro Cerezo con la potencia y con las sombras del idealismo alemán, y que fue publicado en 1974 en un volumen colectivo, *En torno a Hegel*, en la Universidad de Granada. En rigor, más que punto de partida, primer fruto de un ya entonces relativamente largo compromiso filosófico del filósofo cordobés de Granada con el alcance, metafísico y político, de los grandes debates en torno a la vigencia y los límites del sistema hegeliano, desde Feuerbach y Marx, hasta Lukács y Sartre. El ensayo mencionado se gestó a partir de un seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* impartido en el curso académico 1971-1972 en la Universidad de Granada. Se hace ya justicia en este ensayo precoz al potencial revolucionario filosófico y político del hegelianismo (en un gesto por cierto muy significativo de la virulencia teórica y práctica de la filosofía académica seria ya en el tardofranquismo), frente a quienes en sucesivas oleadas quisieron caricaturizarlo y denostarlo, mayormente desde cierto marxismo, como puro teoreticismo idealista e ideológico (cf. pp. 20-21). Cerezo enfatiza en sede polémica frente a las mentadas devaluaciones, "la aportación decisiva de Hegel a la metafísica": el concepto de espíritu, el acto de estar cabe sí en lo otro. Y así, la intuición intelectual del racionalismo moderno deja de ser un dogma o un mero postulado: "pasa a ser desplegada y verificada dialécticamente" (p. 21).

Cabe también subrayar el valor técnico y clarificador de los análisis e interpretaciones propuestas por el autor acerca de enclaves decisivos y, al mismo tiempo, oscuros para el lector común que no domine el peculiar y fascinante

idioma filosófico de Hegel. Tiene algo de definitivo en este contexto la explicación de un tema esencial de la *Fenomenología del espíritu*, la distinción entre *Entäusserung* (extrañamiento) y *Entfremdung* (alienación).

Los tres estudios encuadrados bajo el rótulo "Trayectos práxicos" ("La dialéctica de la culpa y el destino frente a la ley", "La tensión crítica entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*) ¿Un quiasmo dialéctico?", y "De la crítica a la convicción moral (Überzeugung) al surgimiento de la eticidad (*Sittlichkeit*)") sitúan la doctrina hegeliana de la eticidad, implantada ésta en el Estado constitucional, en el contexto determinante de las tensiones internas del Idealismo alemán. Decisiva en esta explicación la toma de posición de Hegel frente a la epocal subjetividad romántica, frente al culpable refugio en una interioridad vacía propio del alma bella (por aquellos años la famosa "canonesa" a la que deja autopresentarse Goethe en los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, devino *bête noire* de mucho intelectual *engagé* de la época), frente al idealismo subjetivo de Fichte, y sobre todo frente al criticismo finitista kantiano y la ley moral inquebrantable (opresiva para Hegel) vehiculada por el imperativo categórico. Kant, ante la ley, "sin" amor, en suma sin "vida"; así pues, Kant, el judío. La visión moral del mundo tendría un aire de familia con el destino de Moisés: el momento judío característico de ver la Tierra prometida, pero no llegar a pisarla. El fortísimo gesto crítico de Hegel al moralismo kantiano se vincula así a un motivo constante en los escritos de juventud, en especial en *El espíritu del cristianismo y su destino*, el violento antijudaísmo de linaje luterano. No quita que, séame permitido el inciso, alguna maliciosa sonrisa pueda dibujarse en los labios de quien lee *passim* en la obra de Hegel, en "el" filósofo de "la" libertad cuando aquél se mira en el espejo, ante la sumisión acrítica del saber absoluto al fideísta Lutero, presentado éste a su vez como ejemplo mayor de la libertad moderna frente al dogmatismo católico y "medieval": Lutero, que cuela en lo que él mismo llamó audazmente "la libertad cristiana", la inquietante doctrina de la impotencia del hombre para la acción moral, la loca tesis de una fe sin obras ni responsabilidad, y que osó, no sin genio teológico y literario, frente al humanismo elitista y estetizante de un Erasmo, renunciar abiertamente a la libertad humana, y alabar el arbitrio "esclavo" del creyente bajo la Gracia. Esto, no sólo en el terrible *De servo arbitrio*. Cerezo dedica por cierto una atención lúcida al luteranismo hegeliano, al cristianismo luterano de la *theologia crucis* (pp. 338-339). Pero quizá no hace justicia a la verdad pregnante de que Hegel es a su manera el Santo Tomás del luteranismo. O acaso pasa que el católico culto tras el Concilio Vaticano II ve más ventajas que inconvenientes en el hecho histórico grave que enunció más claro que otros Heinrich Heine cuando "avisaba" a sus amigos franceses que "toda" la filosofía alemana, empezando por Kant, había surgido de Lutero, o en fin, cabe matizar por nuestra parte, que aquella filosofía que se sostenía en una capa de "evidencias" tan compartidas como impensadas por "los" alemanes, muy autoconscientemente herederos orgullosos de la Reforma. Fue Dilthey, tan fino como entusiasta intérprete de la cultura germánica moderna, y a quien Cerezo tiene muy en cuenta (cf. especialmente pp. 315 y ss.), el primero que dejó ver esa raíz histórica en sus estudios canónicos sobre el concepto específicamente ale-

mán, y justamente de raíz luterana, del *Geist* (tan lejos del *esprit* como del *mind*, como de nuestro "espíritu"). Y por terminar con esta nota al margen, se recordará aquí el importante capítulo sobre Hegel del más conocido teólogo luterano, Karl Barth, en *La teología protestante en el siglo XIX*. El gran teólogo de la Iglesia evangélica reformada expone en qué sentido toda teología crítica hodierna tiene que aprender de la filosofía de Hegel, "la filosofía de la autoconfianza" que es también la filosofía de la más auténtica confianza en Dios, al mismo tiempo que señala con cierto *esprit*, que aquel siguió siendo toda su vida un hijo fiel del *Stift* de Tubinga.

Seguramente es el ensayo, inédito hasta ahora en su mayor parte, "La teología política de Hegel", y destacado con la rúbrica "Recapitulación" en la ordenación del libro de Pedro Cerezo, el texto en el que más comprometidamente se analiza y evalúa con rigor crítico el alcance de la doctrina hegeliana del reino del espíritu, y el vínculo sistemático de esa doctrina con la teoría política. Parte el autor de la evocación del dilema de Ribadeneyra, en el contexto de la polémica hispánica frente a Maquiavelo, entre una razón de Estado que del Estado hace religión, y otra que de la religión hace Estado, entre teocratismo, pues, y estatolatría. La referencia al célebre jesuita "interesa", cabe anotar, si se recuerda el ya señalado rechazo y hasta el desprecio de Hegel a la Iglesia católica. Desde luego la posición de Hegel ante la razón de Estado desborda ese dilema, y evita por otro lado o más bien critica abiertamente, como "atomismo" individualista, una posible tercera posibilidad, que es la que sin embargo de hecho se ha impuesto en las sociedades modernas al menos como ideal, esto es, el liberalismo constitucional. En este contexto, como en otros momentos relevantes, Cerezo tiene a la vista la evolución desde el joven Hegel (en especial el "Primer programa de un sistema del idealismo alemán", el fascinante fragmento que sacó a la luz Rosenzweig en 1917 atribuyéndoselo entonces a Schelling, y sobre el que hay que remitir a la edición de José María Ripalda, *El joven Hegel*. Ensayos y esbozos, 2014, pp. XIII-XV, y pp. 305-307), hasta las lecciones tardías de Berlín, en abierta sintonía con la Europa de la Restauración. Pero, ante el problema de las tensiones entre la religión y la política, entre la Iglesia (en todo caso protestante) y el Estado, se mantiene una constante en el largo itinerario de Hegel: la culminación de la Ilustración, sí, pero en las antípodas del libertino francés, en la medida en que aquella, *bien* pensada, es con todas las de la ley la secularización de la cultura histórica cristiana, en suma de la religión del espíritu que surge de la reconciliación y el perdón tras "el viernes santo especulativo", por recordar la célebre expresión de *Fe y saber* que Cerezo comenta (pp. 337 y ss). En esa línea, un algo blasfemo padrenuestro especulativo à la Hegel podría *rezar*: "Venga a nosotros *nuestro* reino". La filosofía que toma posesión del reino del espíritu puede ya despedir al Dios trascendente, una vez que éste ha prestado sus servicios con la encarnación, y devenir la plena conciencia del Dios real o efectivo (*wirklich Gott*), esto es, el Estado moderno. Eso sí, éste, en el texto de Hegel, ligado a una referencia concretísima y, para muchos, desoladora: el Estado prusiano de 1821. A propósito de este "problema" Cerezo discute con la lectura "marxista" de José María Ripalda (pp. 342 y ss.). En suma, con apoyo masivo en textos significativos, se asigna a la *Bildung*, a través del

arte, la religión, y la propia filosofía, la potencia para declarar con todas las letras que el Estado es "una manifestación de lo Absoluto en el tiempo" (p. 349). Hegel y el Estado, sigue siendo la gran *quaestio disputata*. (Y por cierto, ¿para cuándo una traducción española del viejo que no envejecido *Hegel und der Staat* de Franz Rosenzweig?). Cerezo asume con todas las consecuencias las implicaciones filosóficas, teológicas y políticas de la pregunta sobre si el Estado hegeliano es un Estado cristiano (pp. 386 y ss). La apariencia de una solución "armonista", de una teología política que viera en el Estado la "versión secular de la salvación religiosa" (p. 369) requiere, de nuevo, la apelación o el supuesto de la Reforma: un paso muy conocido de la *Enciclopedia* afirma que la unidad de la conciencia ética y la conciencia religiosa sólo es posible en la conciencia protestante. Ha podido hablarse (Paul Asweld) de un "nacionalprotestantismo". Tras el exhaustivo recorrido exegético que lleva a cabo el autor en este último ensayo del libro, de nuevo es el liberalismo, en un sentido amplísimo, la posición desde la que puede afirmarse con cierta tranquilidad que el sistema de Hegel hace aguas por todas partes. Todo apunta a que no hay manera de sostener lo que se llama aquí "unitarismo maximalista" (p. 372): "La armonía originaria es la consecuencia del cierre especulativo del sistema. Hoy en día ni la filosofía puede, ni debe, aspirar a tanto que se crea detentadora de un saber absoluto, ni la religión cristiana aceptar una autocomprensión reductiva de su fe al modo de la realizada por Hegel".

Así, pues, la solución liberal "ha ganado la partida", la última instancia es la libertad de conciencia, y no la conciencia como libertad. Se nos dice en conclusión. Y ¿cómo negar esto en la Europa que nace de las dos guerras mundiales y de la caída del Muro? Cómo negarlo, en efecto. Pero en fin, puede quizá decirse, la seguridad de esa sensata conclusión liberal se tambalea tal vez si uno mira de reojo al adolescente cosmopolita expertamente conectado a internet, por cierto que lejos de todo reino del espíritu, y al mismo tiempo, al hecho europeo masivo del retorno de los nacionalismos identitarios de nuestros pecados.

Patricio Peñalver

Cerezo Galán, Pedro, *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento*, Edición Gerardo Bolado, Santander, Tantín Ediciones, 2019, 379 págs.

El principal objetivo del muy interesante volumen de Pedro Cerezo Galán que lleva por título *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento*, es el de analizar el pensamiento del autor santanderino en toda su amplitud y vigencia. La edición del libro y la presentación "Al lector" corren a cargo de Gerardo Bolado, que entre los muchos méritos académicos e intelectuales de Cerezo, catedrático de la Universidad de Granada y académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, elogia su contribución al conocimiento del pensamiento español contemporáneo, y, en general, a la renovación de la institución filosófica española desde la Transición.

En el Prólogo del volumen Pedro Cerezo recorre la diversa fortuna que han conocido los estudios sobre Menéndez Pelayo subrayando que, a un siglo de distancia de la muerte de Menéndez Pelayo

y en la España democrática y moderna de comienzos del siglo XXI, se presenta la posibilidad de un "enjuiciamiento sereno y objetivo de su obra", muy diferente del menéndezpelayismo que fue "*in crescendo* en dos dictaduras, la primoriverista y la franquista". Destaca que también en los tiempos en los que "faltaba aire para respirar" se levantaron voces de moderación y templanza, como la del Rector de la Universidad Complutense Pedro Laín Entralgo, que reivindicaba como patrimonio "todo lo intelectualmente valioso en la historia de España, hiciéranlo católicos o librepensadores". Cerezo reconoce citar con admiración y frecuencia el libro de Pedro Laín titulado *Menéndez Pelayo, Historia de sus problemas intelectuales*, recordando que aquél le enseñó "a mirar de otra manera que la oficialista, yo diría que de un modo comprehensivo, abierto y simpatético, en una palabra, cálidamente piadoso". También recuerda que después de su «mitificación», Menéndez Pelayo cayó en el olvido, hasta que una nueva generación de investigadores devolvió a Menéndez Pelayo del mito a la realidad histórica de su tiempo, marcada por "una profunda confrontación del liberalismo y del neocatolicismo, sumido éste en un agudo cisma, del que fue víctima el propio don Marcelino". El deber que siente ahora Pedro Cerezo es el de traer a Menéndez Pelayo "de su realidad histórica a la nuestra", y presentarlo a las jóvenes generaciones en el marco de una España democrática que se rige por la Constitución de 1978 y pertenece a la Unión Europea. Según Cerezo, lo in-actual de Menéndez Pelayo es la ideología nacional/católica exaltada en la dictadura de 1923 y en el franquismo, mientras que sigue manteniendo actualidad "una política de regeneración cultural autóctona, como era el proyecto básico de Menéndez Pelayo, esto es, revisada y reformulada al modo de hoy, –nacional, pero no nacionalista–".

El volumen *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento* se compone de siete textos, algunos de los cuales inéditos, y otros publicados con anterioridad.

El primero de ellos lleva por título "Actitud y estilo mental de Menéndez Pelayo (Notas para una semblanza intelectual)", y arranca con la fundamental pregunta: ¿*Quién* fue Marcelino Menéndez Pelayo? Para responder Cerezo tiene en cuenta los acontecimientos de su época, y en particular la revolución de 1868, que Menéndez Pelayo vivió como una puesta en tela de juicio del sistema tradicional, y a la que reaccionó adoptando posturas conservadoras, aunque moderadas por su cultivo de las letras humanas y por su sentido ecléctico de la filosofía. El autor subraya que los maestros de Barcelona, y en particular Milá y Fontanals junto con Llorens y Rubió, fueron decisivos en la formación intelectual de Menéndez Pelayo, y que fue su mentor intelectual Gumersindo Laverde quien alimentó en él su proyecto de restaurar la cultura nacional para favorecer la regeneración del país. En cuanto a la respuesta a la pregunta formulada al comienzo del ensayo, Cerezo considera que "don Marcelino fue un gran, monumental, historiador de la cultura española, un historiador integral, pues se ocupó tanto de las ideas y formas literarias como de las ideas filosóficas en nuestro país". En cambio, se muestra más dudoso a la hora de definir a Menéndez Pelayo como "polígrafo", pues el término puede hacer pensar en un carácter básicamente erudito de su obra, mientras que ésta fue "de rigurosa y sólida creación científica", si se excluye el

carácter ideológico de algunos juicios de valor. Pero está convencido de que la definición que mejor corresponde a Menéndez Pelayo es la de "humanista, más aún, la de sabio humanista"; católico, sí, pero también capaz de mantener su independencia intelectual. Desde el punto de vista filosófico Menéndez Pelayo fue, para él, un romántico, y al romanticismo pertenecen "las señas más significativas de su pensamiento", aunque también fue un gran admirador de Hegel. Según Cerezo, Menéndez Pelayo no ha dejado propiamente una filosofía, sino "una actitud y un estilo mental", que culminan en la tolerancia que caracterizó su plena madurez, cuando rectificó la dureza de algunos de sus juicios juveniles.

El segundo de los ensayos del volumen trata de los "Ecos de la polémica sobre «la ciencia española»", que en 1891 resonaron en el discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Menéndez Pelayo después de la polémica que tuvo lugar en la prensa pública entre 1876 y 1878. Cerezo recorre aquí las principales etapas y distintas perspectivas de esta polémica, centrándose finalmente en la cuestión de fondo, que era la de la intolerancia dogmática y despotismo como causas de la decadencia. En el tercer texto, titulado "Menéndez Pelayo y la «herejía liberal»", el autor profundiza en la postura de Menéndez Pelayo ante el liberalismo, que fundamentalmente coincidía con el planteamiento doctrinal de la Iglesia, y en el dilema de evitar extremos a la hora de escribir el último tomo de los *Heterodoxos*, momento en que la Unión Católica de Pidal a la que estaba afiliado se estaba acercado al partido liberal de Cánovas. La enseñanza fundamental que resulta al final del análisis es que "aprender a convivir, por encima e incluso a través de las mismas diferencias ideológicas es un incondicionado deber moral". En el cuarto ensayo titulado "El Renacimiento, espejo de nuestra grandeza (Menéndez Pelayo en las Reales Academias)", Cerezo vuelve a los lugares en los que Menéndez Pelayo desarrolló su actividad académica e intelectual: la cátedra universitaria, las bibliotecas, y muy especialmente la de la Real Academia de la Historia y la Nacional, pero también la suya personal de Santander de la que tanto se enorgullecía; y las Reales Academias de las que fue miembro de número (de la Lengua, de la Historia, de Ciencias Morales y Políticas, y de Bellas Artes), y en cuyos discursos de ingreso siempre está presente la importancia que el Renacimiento tuvo en España.

En el quinto de los textos, que lleva por título "El *vivismo* de Menéndez Pelayo en la dialéctica de tradición y modernidad", Cerezo afronta la cuestión de la regeneración de España: para el regeneracionismo europeísta de corte progresista como el de la Institución Libre de Enseñanza dicha regeneración había de realizarse a través de la modernización y la secularización, mientras que para Menéndez Pelayo pasaba por la valorización de la tradición propia. De allí que el santanderino volviera al Renacimiento español, y en especial a Luis Vives, a quien convierte en "medio de regeneración intelectual". Cerezo dedica el sexto de los ensayos del volumen a "Menéndez Pelayo ante la Estética alemana del XIX", en la convicción de que Menéndez Pelayo fue "un gran historiador de las ideas, y que no se puede ejercer este oficio, con la exigencia y la autoridad con que él lo hizo, sin poner en juego la filosofía y ejercitarse en ella". El interés por la Estética de Menéndez Pelayo recibió un empuje fundamental en las clases de Milá

y Fontanals, y dio como resultado más notable su ingente *Historia de las ideas estáticas en España*, cuyo tomo cuarto va dedicado a Alemania, con particular atención por la Estética de Kant y Hegel.

Cierra el volumen el séptimo de los ensayos, titulado "Menéndez Pelayo en la crisis nihilista de fin de siglo", en el que el autor analiza las reflexiones de Menéndez Pelayo sobre la "crisis espiritual de la conciencia europea", que vino a manifestarse a finales del siglo XIX como crisis filosófica con profundas repercusiones en la sociedad de la época. Menéndez Pelayo buscó la solución a esta crisis en "una nueva metafísica, a la altura de su tiempo, capaz por tanto de conciliar las nuevas ciencias del hombre con la creencia religiosa", y cuyas raíces penetraban en el Renacimiento español, aunque esta metafísica "siempre invocada y deseada" quedó sin realizarse. Al final del capítulo Cerezo se interroga sobre la tolerancia del último Menéndez Pelayo, llegando a la convicción de que no era cortesía, "sino una conquista moral contra sí mismo, contra el aguerrido polemista de otro tiempo, y, también una reivindicación de su libertad intelectual", y dejando asimismo abierta la posibilidad de que esta actitud entrañara "una fórmula de respeto a la libertad de conciencia".

El volumen *Las muchas almas de Marcelino Menéndez Pelayo. Actualidad e in-actualidad de su pensamiento* toca en definitiva los principales aspectos del pensamiento de Menéndez Pelayo, configurándose como un libro de gran utilidad para entender antiguas y nuevas orientaciones de los estudios sobre el autor santanderino, y para extraer de él importantes sugerencias para futuras investigaciones.

Maria Cristina Pascerini

Cifuentes, Luis María, *El laicismo y la ética cívica*, Prólogo de Victorino Mayoral Cortés, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2019, 82 págs.

En la dilatada actividad de la *Fundación Cives* a favor de una ciudadanía europea se enmarca esta nueva publicación de su patrono, el Catedrático de Filosofía jubilado, autor de diversos manuales de didáctica de la Filosofía y ex presidente de la *Sociedad Española de Profesores de Filosofía*, Luis María Cifuentes. *El laicismo y la ética cívica*, es el último resultado respecto a la cuestión sobre la que el autor viene trabajando desde que en 2005 publicase *¿Qué es el laicismo?*: ¿cómo construir unos presupuestos cívicos universales en una sociedad democrática como la europea, situada ante el reto de la convivencia multicultural? La respuesta se contiene en el propio título de la obra que acaba de aparecer. Dada la necesidad de articular una nueva ética universalizable que pueda ser aceptada por todas las tradiciones morales y culturales, se encuentra en el principio de laicidad el criterio desde el que fundarse semejante modelo ético, en relación directa con la interculturalidad y los derechos humanos.

Dividida en una breve introducción y seis capítulos, la obra posee dos recorridos diferentes. El primero, compuesto por los tres primeros capítulos, es de carácter histórico y se propone establecer los principales hitos sobre la historia del laicismo español desde el siglo XIX hasta el final del franquismo. El segundo, el resto del libro, es de carácter doctrinal y pretende construir una filosofía de la laicidad a partir de la fundamentación de los derechos humanos en una ética discursiva.

En el prólogo el presidente de la Fundación Cives, Victorino Mayoral, destaca

el valor de la propuesta del autor de "proponer al laicismo, sus valores, principios e instrumentos jurídicos e institucionales, como garantía de convivencia en el espacio público de sociedades plurales, en las que no puede existir una instancia confesional única proveedora de las bases éticas y morales para el comportamiento público y privado de todos los ciudadanos y ciudadanas" (p. 11), en la convicción de que "la laicidad fue capaz de generar en su día los elementos fundamentales de los sistemas democráticos y constitucionales" (id.). Por ello, el reto que posee hoy la laicidad –afirma–, consiste en elevar las conquistas pasadas de la democracia y la ciudadanía "a la escala global de la comunidad humana universal" (id.).

Ese es el cometido que se propone Cifuentes en la introducción: contribuir a la construcción de las claves conceptuales de un "laicismo intercultural" (p. 14) que permita articular el laicismo del siglo XXI. Para lograrlo su primer paso, es lanzar una mirada a la filosofía de la laicidad que ha habido en la historia de España. Lejos de todo alarde academicista, aunque bajo amenaza de simplificación, su punto de partida es la Constitución de Cádiz y la distinción categorial –aceptada como natural– entre laicismo liberal, atribuido al siglo XIX español y laicismo socialista atribuido a la Segunda República española. En cualquier caso, haciendo abstracción de ambas categorías –por más que supongan un reduccionismo no explicitado, que recuerda a la distinción entre laicidad inclusiva y laicidad excluyente–, Cifuentes realiza una exposición precisa y sintética tanto del llamado laicismo liberal como del socialista. El primer tipo, lo atribuye a Antonio Gil de Zarate (1793-1861) en su obra *De la Instrucción pública* (1855) y a Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), por el que no oculta su gran admiración y al que atribuye un modelo de laicismo recuperable en la coyuntura actual. El segundo tipo, lo atribuye a Manuel Azaña (1880-1940) y a Rodolfo Llopis (1895-1983), en el papel que ambos jugaron durante la Segunda República. No obstante, ¿es posible reducir la historia del laicismo español contemporáneo a estos relevantes nombres aún asumiendo la distinción de los dos laicismos señalados? ¿Dónde quedan figuras tan relevantes como Juan Valera, Emilio Castelar, Belén de Sárraga, Fernando de los Ríos o Luis Jiménez de Asúa, por movernos solo en el mismo arco temporal en el que se sitúa el autor?

Tras un tercer capítulo, igualmente sintético en el marco de la extensión del conjunto de la obra, referido a la persecución del laicismo durante el franquismo, llama la atención un olvido aún más llamativo: la transición española. ¿Cómo valora el autor el tratamiento del laicismo en la reconstrucción de la democracia española? La cuestión se presenta decisiva, aunque no hay respuesta. No obstante, la frase final del capítulo tercero ya resulta inquietante: "La persecución de los valores morales y de la ética cívica laica que representaban la masonería y el laicismo republicano fueron perseguidos por la legislación franquista hasta el final de la dictadura en 1975" (p. 42). ¿*Sólo* hasta el final de la dictadura…?

Con el cuarto capítulo se inicia la segunda mitad del libro: la doctrinal. Atendiendo a autores como Ch. Taylor, J. Habermas, P. Flores d'Arcais, G. Vattimo –presentando el propio pasado laicista al que él apela, *de facto*, desconectado del debate internacional contemporáneo– Luis María Cifuentes expone la distinta concepción que estos y otros autores poseen sobre la relación entre religión y

democracia en el inicio del siglo XXI, muy sensible a la relación entre las que califica de las dos tradiciones esenciales de la historia de Occidente: la cristiana y la ilustrada racionalista (cfr., p. 52).

Consumada la igualación de ambas "tradiciones", en el capítulo quinto Cifuentes identifica la concreción de hallar una ética política intercultural en iniciativas internacionales como la de la Alianza de civilizaciones de J. L. Rodríguez Zapatero, el diálogo intercultural promovido por el Consejo de Europa y el diálogo interreligioso. Con ello se desvela el auténtico trasfondo de la ética cívica y laica de Cifuentes. El laicismo aporta al diálogo intercultural "el principio universal de la libertad de conciencia y un profundo respeto por las creencias de los diferentes" (p. 61). El Estado laico, "tiene la obligación de garantizar a todos los ciudadanos el ejercicio de su libertad religiosa sin privilegios para ninguna religión y sin hostilidad hacia ninguna. Eso no significa que un Estado que se define como laico sea indiferente a las creencias de sus ciudadanos o que esté vaciado de todo valor moral. La importancia de las tradiciones morales y culturales de los ciudadanos tiene que ser apreciada adecuadamente por cada gobierno, pues encierra y expresa un acervo de valores morales y cívicos que influyen cotidianamente en la sociedad" (id.). Pero, ¿acaso no es este el modelo de cooperación Iglesia (católica) / Estado en España? El autor se cuida de negar este tipo de concreciones históricas del "humanismo laico de la dignidad" (p. 70) que defiende y recomienda la revisión del artículo 16.3 de la Constitución española de 1978, pues "no se ha conseguido todavía la laicidad de nuestro Estado democrático" (p. 78). Sería muy chirriante, incluso para la socialdemocracia española post-Suresnes, prescindir de la reivindicación retórica del Estado laico, al mismo tiempo que, bajo el tamiz ético cívico, concita el criptoconfesionalismo vinculando laicismo y diálogo interreligioso.

Con un apreciable poso expositivo de manual escolar, en estas breves páginas Luis María Cifuentes incita al debate y recupera la defensa del laicismo en un mundo globalizado cuyo referente jurídico y político se presenta como la convivencia democrática en las sociedades de pluralismo ideológico. Defensa imprescindible.

Miguel Ángel López Muñoz

Civera, Marín; Abad, Luis, *En Pos de un Nuevo Humanismo. Prosa escogida.* Selección y prólogo de Ricardo Tejada. Madrid, Santander Fundación, 2018, 458 págs.

Hace ya algún tiempo que Ricardo Tejada, profesor de la Universidad de Maine, Le Mans, emprendió la tarea de recopilar textos que, aun estando dispersos en la producción de un autor, tienen suficiente unidad como para ser leídos juntos. Cumple así un doble fin: mostrar la continuidad de la reflexión que sobre un tema o autor desarrolla un pensador a lo largo de su vida y ofrecer al lector, en un solo volumen, textos publicados en muy diversas revistas o libros, de no fácil acceso.

Lo había hecho ya con María Zambrano (Madrid, 2011) y los escritos que su maestro Ortega escribiera en diversos lugares y en diversos momentos de su vida.

Le corresponde ahora a dos autores de esa "clase media" del exilio que ha que estado un poco oscurecida por el brillo de los pensadores más potentes. Si

bien Luis Abad ya nos fue descubierto por Alain Guy en la colección que desarrolló en Toulouse, ninguno de los dos autores cuya vida y obra se da a conocer con detalle y esmero en esta cuidada edición de la Fundación Santander figura entre los citados habitualmente cuando recordamos a los autores que se vieron obligados a exiliarse.

Y, sin embargo, la introducción de Ricardo Tejada nos muestra dos personalidades relevantes, de fuertes convicciones. Profesor vinculado a la tradición institucionista, Luis Abad (1895-1971), nacido en Almería, en la senda de Salmerón, catedrático y presidente de la Primera República, fue hijo, a su vez, de republicano confeso, formado, desde su Mediterráneo natal, con José Ortega y con Gaos, pronto y pronto afiliado a Acción Republicana. Ejerció como profesor de Filosofía en el bachillerato hasta que se vio obligado a salir de España. Su estancia en campos de Argelia debió ser muy dura antes de conseguir viajar a México ya en fecha tardía (1942). Él mismo reconocería que "No tuve la suerte de venir a México en 1939" (p. XL). Aún así, será en el país de acogida donde continúe con su afición por la pintura y donde escriba algunas de sus obras más importantes, como señala Ricardo Tejada: *Una filosofía de instante* (1954), libro del que fueron saliendo otros a lo largo de los años sesenta hasta *Presencia viva del hombre actual*, ya tras su regreso a España donde falleció. En medio: *Niñez y filosofía* e *Instante, querer y realidad* junto a interesantes reseñas de libros de Zambrano, Ortega y Larrea.

De manera muy inteligente, Ricardo Tejada entrevera las biografías de ambos autores para que el lector las vea como complementarias aunque marcadas por cierto antagonismo. Marín Civera, valenciano (1900-1975), nacido, pues, también "contemplando el mar" en el mismo año en que Gaos lo hiciera mirando hacia el Cantábrico, forma parte de una "generación muy implicada en la democratización del país y su renovación cultural" (p. XVIII). Su vida se vinculó pronto al sindicalismo desde su formación como contable y perito mercantil. Persona de fuerte compromiso social desde su juventud con sentido "gradualista" de la acción sindical, opuesto, pues, a la acción violenta, desarrolló una importante actividad cultural durante la República apoyando ediciones populares, principalmente "Cuadernos de la Cultura" en los que él mismo publicaba. Por ejemplo, artículos como *Socialismo* y *La formación de la economía política* (p. XXIX) y otros textos que luego amplió en la revista *Orto. Revista de documentación social*. Ricardo Tejada nos da cuenta de las crisis sufridas por el sindicalismo en esos años de la República hasta la fundación del Partido Sindicalista en el que colaborará. La guerra y el riesgo de su vida lo llevarán a campos franceses en África. Será, también, en 1942 cuando consiga salir hacia México en condiciones precarias. Vivirá gracias a traducciones hasta que salga la revista *Mediterani* como órgano de la Casa Regional Valenciana, de la que será director. Escribe tempranamente (hacia 1941) la que, a juicio de Ricardo Tejada, es su mejor obra: *Presencia del hombre*, finalmente publicada en 1947 (p. XLIX) que supone una profunda reflexión sobre la condición humana desde la experiencia del exiliado. Casi simultáneamente aparece *Rebelión del hombre* (1948), de tono más esperanzado (p. LIII). Esta obra de Civera aborda, en fechas también tempranas, los desafíos, que hoy son más evidentes proporcionados por la técnica, pero que apuntaban ya

en plena segunda gran guerra. Después seguiría una abundante producción. A diferencia de Abad, murió en México, "sin ver de nuevo su querida Valencia y sin ver restablecida la democracia en en España" (p. LV).

Hombre prolífico, de él nos ofrece su editor para esta antología un buen número de textos que cubren toda su vida: desde comienzos de los treinta hasta su fallecimiento. Cubre, pues, un amplio periodo del siglo XX desde la conciencia honda del sentido de la fraternidad del buen masón que fue Civera y la escisión de la conciencia de exiliado.

Una excelente antología, en definitiva, necesaria, que pone a disposición del lector textos de hondura como propuestas para recuperar el sentido del humanismo tan enraizado en la tradición española y de la América hispana. Y lo hace en una coyuntura en que la recuperación de este pensamiento se hace imprescindible.

Conocíamos las reflexiones sobre el exilio de autores tan leídos como Max Aub, Cernuda, Zambrano o Sánchez Vázquez por mencionar a los más reconocidos. Se nos habían quedado a la espalda textos como los del Marín Civera que gozan de la misma intensidad y son la experiencia de alguien que ha estado directamente implicado en la acción social.

Así pues, la reflexión sobre el instante como tiempo privilegiado frente a la idea de expansión que diluye y esa presencia del hombre a la que también se refirió Ramón Xirau en su discurso de ingreso en la Academia mexicana y que tituló "De presencia" vienen a ser centrales en el humanismo actual. Quizá esta reflexión compartida sea la que justifique plenamente esta edición en torno a ese sustantivo cuyo significado es radicalmente humano frente al participio que el autoritarismo ha utilizado espuriamente. La personalidad de los autores estudiados es clave para que se entienda así como testimonio radicalmente humano

Con ello cumple Ricardo Tejada un doble objetivo: recuperar a dos personalidades del exilio que nos habían quedado semiolvidadas y nos facilita la lectura de textos que enlazan con lo mejor de nuestra tradición. No solo hacen esto sino que la reelaboran en clave de nuestra historia más reciente. La que conforma nuestra presencia.

José Luis Mora García

Codina Segovia, Juan Ignacio, *Pan y toros. Breve historia del pensamiento antituaurino español*, Prólogo de Silvia Barquero, Madrid, Plaza y Janés, 2018, 238 págs.

Resultado de una extensa y brillante tesis doctoral, *Pan y toros* nos guía a través de una historia del pensamiento antitaurino español –escrita con vocación periodística, sin afectación académica y sin andamiaje sincrónico– para dar cuenta de las múltiples voces que, al menos desde el siglo XIII, denuncian la normalización y el fomento económico y festivo desde los poderes públicos de las formas de tortura y muerte a las reses en su diversidad de formas: toros, novillos, becerros, vacas. Con reminiscencia del "*panem et circenses*" de Juvenal, el título nos conduce a las últimas líneas de la *Oración apologética en defensa del estado floreciente de España* (1812), de León de Arroyal y, con ello, a la disputa entre casticistas y "afrancesados" en torno a la legitimidad del uso de *lo taurino* como seña de identidad cultural de lo español. A lo largo de sus páginas, *Pan y toros*,

realiza un recorrido mostrando los argumentos antitaurinos que desde la política, la filosofía, la literatura, el arte o el periodismo se han venido esgrimiendo en la historia de España.

Más allá de la constatación de esa tradición antitaurina en una larga lista tanto de personajes históricos –Gómez Pereira, Juan Rufo, Gabriel Alonso de Herrera, Quevedo, Juan de Mariana, Jovellanos, Feijoo, León de Arroyal, Martín Sarmiento, José María Blanco White, José Vargas Ponce, Goya, José de Cadalso, Larra, Mesonero Romanos, Emilia Pardo Bazán, Carolina Coronado, Emilio Castelar, Francisco Silvela, Blasco Ibáñez, Pío Baroja, Ramón y Cajal, Arsenio Martínez Campos, Juan Ramón Jiménez, Francesc Pi i Margall, Modesto Lafuente, Joaquín Costa, Macías Picavea, Unamuno, Eugenio Noel, Giner de los Ríos, Clarín, Azorín, Miró, Wenceslao Fernández Flórez, Blas Infante, Antonio Machado o Ferrater Mora–, como recientes –Olga Campos, Ignacio Escolar, Lucía Etxebarria, Catia Faria, Pablo de Lora, Rosa Montero, Jesús Mosterín, Antonio Muñoz Molina, Alicia Puleo, Javier Sádaba, Ruth Toledano, Umbral–, entre otros muchos, el libro parte de una idea que bien pudiera servir de interrogante para otros ámbitos del pensamiento filosófico español situados al margen del canon: "si el antitaurinismo es tan antiguo como las propias corridas de toros, ¿por qué esta corriente de pensamiento es tan desconocida?" (p. 15).

A partir de aquí, la obra se desarrolla con la voluntad de desplegar los que se estiman como los cuatro grandes argumentos antitaurinos utilizados a lo largo de la historia: "la cuestión del maltrato animal; el efecto nocivo que la violencia taurina genera en la sociedad; la mala imagen que de nuestro país se transmite al resto del mundo por la barbarie tauromáquica y, finalmente, el uso de dinero público para el fomento de estos espectáculos" (p. 20). Para conseguirlo, el libro se divide en una breve introducción, diez capítulos, bibliografía, dos índices onomásticos –uno general y otro específico de autores antitaurinos– y un índice de sociedades o instituciones con actividad antitaurina en su historia.

Si el capitulo 1, ("Ocho siglos de argumentos antitaurinos"), permite la presentación general del propósito de la obra y sus principales referentes argumentativos e históricos, en el capítulo 2, ("Violencia contra el toro, historia de la crueldad taurina"), se ocupa de manera específica del maltrato animal sobre el toro, realizando un recorrido desde el siglo XVI con el filósofo y médico Gómez Pereira, hasta la actualidad, con el filósofo Jesús Mosterín. En el capítulo 3, ("La tauromaquia, un obstáculo histórico para el progreso y la regeneración social"), los argumentos vienen de la mano de Gabriel Alonso de Herrera, Juan de Mariana, Pedro de Guzmán, Quevedo o Francisco Antonio de Bances Candamo, los ilustrados como Jovellano, Blanco White, León de Arroyal, Sarmiento, Vargas Ponce o José Clavijo y Fajardo, regeneracionistas como Costa o la generación del 98. El capítulo 4, ("Estrategias tauromaquias para silenciar al antitaurinismo"), parte de la sorpresa producida por el hecho de lo poco estudiado que está el pensamiento antitaurino español y cuando se ha investigado ha sido por parte de lo que el autor llama "los taurinos", con el fin de practicar una "explosión controlada" (p. 83) del antitaurinismo para desactivarlo. En este sentido, Juan Ignacio Codina se ve obligado a realizar un plantel de las estrategias de silenciamiento practicadas. La primera es la manipulación, para lo que

se ocupa de la figura paradigmática de Goya, apoyándose en el experto en arte José Miguel Medrano Basanta, en el hispanista británico Nigel Glendinning o en Jesús Mosterín. La segunda estrategia es la mitigación ante la dificultad de su taurinización. Aquí sirve de ejemplo el caso practicado con la obra de Blanco White, la de Pardo Bazán o la de Blasco Ibáñez. La tercera estrategia es la negación, practicada con Azorín. La cuarta y última, la ridiculización, la argumentación *ad hominem* de descalificación, ataque o insulto como recurso, cuando no son posibles las estrategias anteriores, llevada a cabo con maestría por el historiador taurino por antonomasia, José María Cossío.

Con el capítulo 5, ("La cuestión del *pan y toros*, el control social a base de sangre"), se expone el vínculo entre entretenimiento social y violencia como recurso desde el poder para fomentar la insensibilidad y el embrutecimiento y prevenir "cualquier veleidad pensativa" (p. 102) en palabras de Mosterín. En este sentido se suceden los argumentos históricos de Juan de Mariana, Jovellanos, León de Arroyal, Blanco White, Sarmiento, el político y militar Manuel Godoy, Costa, Blasco Ibáñez, Unamuno, Eugenio Noel o el socialista Matías Gómez Latorre. El capítulo 6, ("Antitaurinos españoles en todas las épocas. La falacia del antiespañolismo"), retoma la línea de los ataques *ad hominem* a los antitaurinos –censores, intransigentes, obsesivos, envidiosos, hipócritas, mentirosos, manipuladores, estúpidos y, los recientes, perroflautas y comehierbas– para centrarse en su pretendido antiespañolismo. Para explicarlo, Juan Ignacio Codina aborda el sentido de la acción antiilustrada especialmente desde 1789 y, en particular, desde la invasión francesa, por más que fuera José Bonaparte quien restauró las corridas de toros abolidas por Carlos III y Carlos IV. Aquí son claves los nombres de Jovellanos, Vargas Ponce, Clavijo y Fajardo, los diputados en las Cortes de Cádiz, Antonio Bernabeu y Simón López, el escritor Manuel Navarro Murillo, el jurista José Beltrán y Pérez, entre otros muchos. El capítulo 7, ("Las mujeres en el pensamiento antitaurino"), esboza de forma sintética el vínculo entre los estudios de género y el antitaurinismo en autoras del pasado como Carolina Coronado, Pardo Bazán, María Luisa Castellanos o Fernán Caballero. Del presente se ocupa de Alicia Puleo, Rosa Montero, Silvia Barquero, Ruth Toledano, Ana Pardo de Vera, Marta Tafalla, Olga Campos o Espido Freire, entre otras. En el capítulo 8, ("Infancia y corridas de toros: proteger de la violencia a los menores"), el autor realiza un nuevo recorrido histórico por el vínculo entre la responsabilidad educativa de los poderes públicos con la infancia y la violencia de los espectáculos taurinos, con interesantes referencias a iniciativas legislativas desde el siglo XIX. El capítulo 9, ("La ciudadanía toma la palabra, más de cien años de manifestaciones antitaurinas"), está destinado a mostrar el sentido histórico de la tradición social contra las corridas de toros, desde las últimas décadas del siglo XIX. Por último el capítulo 10, ("¿Abolición o limitación? Intentos de poner freno a la tauromaquia"), plantea ya en el título de forma dilemática la dinámica histórica que se ha planteado respecto a las corridas de toros, comenzando por las leyes abolicionistas correspondientes a la bula Papal de Pío V en 1567, y los nuevos intentos de abolición del siglo XVIII, y múltiples limitaciones posteriores hasta la actualidad, cuando al pasar de espectáculo público a actividad cultural sitúa a las corridas de toros en bajo el paraguas constitucional. Si bien ese es su actual ba-

luarte, reflexiona el autor, es significativo que ese sea su actual refugio, pues ya no tiene el de la mayoría social.

Con un apasionamiento puesto al servicio del rigor en la causa antitaurina, la obra de Juan Ignacio Codina supone un estimulante viaje por la historia del pensamiento español bajo la perspectiva de las ideas y del activismo contra el llamado "arte del toreo".

Miguel Ángel López Muñoz

Cortina Orts, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, 200 págs.

"Todos los seres humanos son aporófobos, y esto tiene raíces cerebrales, pero también sociales" (15). A partir de este planteamiento biológico-social, Adela Cortina, catedrática de Ética, filósofa y Premio Nacional de Ensayo en 2014, nos sumerge en un viaje hacia las cavernas del ser humano, al *mal radical* kantiano que ya exploró en su tesis doctoral y múltiples ensayos. Y es el *mal radical*, esto es, "la tendencia natural de las personas a optar por el egoísmo" (66), de donde parte la aporofobia, neologismo acuñado por la propia autora a partir del griego áporos (pobre) y *phobos* (miedo u odio). Se pone nombre al fin a una realidad existente: nuestro rechazo al foráneo no es tanto por su calidad de extranjero sino de pobre.

Adela Cortina analiza con maestría pedagógica las causas de la aporofobia, asumiendo la presencia de una "*versión biológica*" (66) del *mal radical*. Y es que "el cerebro es egoísta por naturaleza porque refiere todas sus experiencias a sí mismo. Se trata de una autoproyección biológica" (72). Además, "los cerebros se componen de partes en conflicto, se comportan como un equipo de rivales" (70). Se trata de un "proceso doble" "en el que entran en conflicto un sistema automático, implícito, heurístico, intuitivo, holístico, reactivo e impulsivo, con otro cognitivo, sistemático, explícito, analítico, reglamentista y reflexivo" (70), que podríamos expresar en clave psicoanalítica a través del yo y el superyó.

Los humanos nos construimos así biológica y socialmente como seres en conflicto entre nuestro propio egoísmo y la necesidad de cooperación. Sin embargo, esta cooperación es un espejismo de bondad (el *mal de impureza* kantiano), pues en realidad se busca el interés individual: "la supervivencia del grupo exige sacrificar el egoísmo tanto por amor al grupo como por autointerés, pero el altruismo de grupos es inevitablemente xenófobo y excluyente, porque se basa a la vez en el altruismo interno al grupo y en el rechazo a los extraños" (78). Por tanto, "los seres humanos estamos dispuestos a dar con tal de tener expectativas de recibir algo a cambio" (78). Pero el pobre, al no tener aparentemente nada que ofrecer en una sociedad contractualista y de intercambio –*democrática* o no–, queda excluido.

Tras analizar las causas de la aporofobia, Adela Cortina ofrece algunas propuestas –en ocasiones abstractas y, tal vez, en exceso optimistas– para encauzar este mal dentro de nuestras democracias. Así, la moralidad, consistente en "el conjunto de valores, principios y costumbres que llevan a controlar el egoísmo y a reforzar la cooperación y la solidaridad, en principio entre los seres humanos próximos, paulatinamente también en el conjunto de la humanidad" (87), nos invita a colaborar sin esperar nada a cambio.

Pero, ¿es realmente esta colaboración puramente altruista? En absoluto: "*la razón que tienen los hombres para atender a su conciencia depende de que su conducta sea visible*" (93), donde entra en juego la reputación, porque "los individuos tienden a conducirse de una manera egoísta cuando el anonimato está garantizado" (94). Estamos de nuevo frente al *mal de impureza*, el profundo egoísmo del ser humano que mueve todas nuestras acciones y acepta al pobre –al diferente– solo por "vergüenza", pues "nos las arreglamos mejor con nuestra mala conciencia que con nuestra mala reputación" (83). Esto es así ya que la identidad del ser humano se construye en la alteridad y la reciprocidad: "No existe el individuo aislado, sino las personas humanas en vínculo, en relación. Por eso, el peor castigo que puede infligirse es la condena a la invisibilidad, a ignorar la existencia del otro, el rechazo y el desprecio" (100). Y este es precisamente el lastre impuesto por la sociedad al pobre, por el mero hecho de ser pobre.

"Sería hermoso que los seres humanos estuviéramos diseñados para amar a todos incondicionalmente. Hermoso, pero improbable desde una perspectiva evolutiva" (119). De manera difusa, Adela Cortina insta a las democracias a la creación de instituciones que aboguen por la cooperación altruista y al mantenimiento de la apuesta por la educación que, no obstante, hasta ahora ha dado escasos resultados. Por ello, esboza incluso la posibilidad de una "biomejora" (123), que sin duda refuerza la existencia del innato *mal radical* del que, por el momento, resulta imposible desembarazarse, en tanto que individuos y sociedad, en clave biológica y social.

A mi juicio, tal y como he esbozado en otros trabajos, la sociedad se articula en torno al radical egoísmo socialmente adaptado, un teatro "con muchas celdas, cuarteles y mazmorras" en palabras de Shakespeare. Nuestras democracias –construcciones frágiles y artificiales– y sus ciudadanos tienen el reto de aprender y poner definitivamente en práctica que "la moral abre la posibilidad de ir construyendo una sociedad en la que los fines que son buenos para uno mismo (bienes prudenciales) puedan articularse con los bienes para todo el conjunto (bienes morales)" (116). En definitiva, que "sumando fuerzas siempre se consigue algo positivo y se crea algo tan deseable para el futuro como los vínculos de cooperación, sumamente rentables a medio y largo plazo" (79). Hagámoslo con el pobre, el excluido, el diferente... aunque solo sea por vergüenza y, cómo no, egoísmo.

Samuel Rodríguez

Díaz García, Elías, Auto*biografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Bejamín Rivaya*, Madrid, Trotta, 2018, 160 págs.

Elías Díaz, nacido en Santiago de la Puebla, Salamanca, en 1934, ha sido durante cuarenta años catedrático, hoy jubilado y emérito vitalicio, de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Por ser Socio de Honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico es para todos los que formamos parte de esta entidad filosófica y para los estudiosos del pensamiento español e iberoamericano en general, motivo de enorme alegría y satisfacción ver materializada en esta obra la exitosa iniciativa de Benjamín Rivaya de querer conversar en términos jurídico-políticos con su buen amigo Elías Díaz.

La trascendencia de esta composición autobiográfica en fragmentos deriva de que permite dar a conocer y ahondar en el itinerario intelectual y vital del que fuera director del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Hay que agradecer también a la prestigiosa editorial Trotta, y en particular a su Director, Alejandro Sierra, que se interesara por publicar esta autobiografía que no por ser fragmentada se convierte en un texto sesgado o incompleto. Más bien al contrario, el tono distendido, natural y espontáneo en muchas ocasiones de estas conversaciones logra que el contenido más profundo de los mensajes allí contenidos cale de una forma directa en el lector, quien irremediablemente tiene que asumir una posición activa y creativa al tener que cubrir esos huecos -espacios en blanco- en los que muchas veces parecen sobrar las palabras.

Son muchos los premios y reconocimientos que ha ido cosechando Elías Díaz a lo largo de su vida. Entre otros, se podría recordar que en 1986 recibió el Premio Castilla y León de Ciencias Sociales y Comunicación y en 2009 obtuvo el Premio internacional de ensayo Caballero Bonald por su *obra De la Institución a la Constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, publicada también por Trotta. Sin embargo, tengo la impresión de que este libro en forma de entrevista puede considerarse un galardón más en su exitosa carrera puesto que al hilo de preguntas de su vida pasada, formuladas sagazmente por Benjamín Rivaya, Elías Díaz aprovecha la oportunidad de conectar con los problemas e interrogantes que vive España en el momento actual, tratando de buscar propuestas de solución y respuestas dentro siempre del respetado marco constitucional.

La obra tiene una estructura sencilla y clara, al dividirse en tres partes que, en realidad, recorren el itinerario intelectual de Elías Díaz en aras de ayudar a contextualizar el pensamiento y obra del autor: "el iusnaturalismo como ideología jurídica en el nacionalcatolicismo de la dictadura"; "oposición (para la democracia) y oposiciones (para la Universidad). Normalización de la filosofía jurídico-política"; "Reconstrucción de la razón en el Estado social y democrático de Derecho".

En la primera parte uno puede descubrir el ambiente familiar en el que creció Elías Díaz. Allí se narran de una forma amena y clara sus vivencias primeras en Salamanca durante la década de los cuarenta "como algo sumamente estrecho, cerrado y opresivo desde casi todos los órdenes y puntos de vista social, político, religioso y cultural" (p.19). Sería ese profundo sentimiento de justicia el que precisamente provocaría que se matriculara en la Facultad de Derecho, convencido de que el Derecho formaba parte del universo de las Ciencias Sociales y, por tanto, no resultaba posible un estudio aislado de la disciplina jurídica, sentimiento que por cierto nunca abandonaría. De hecho, Elías Díaz asistiría durante esos años de formación jurídica también a cursos de Filosofía y a sesiones de literatura, cine, teatro, etc. Durante esta primera etapa intelectual, destaca la huella tan profunda que dejarían en él profesores como Enrique Tierno Galván (Derecho Político) o Joaquín Ruiz-Giménez quien se incorporó a la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca tras haber sido destituido por Franco como ministro a causa de los sucesos protagonizados por estudiantes y personas del mundo de la cultura, los cuales culminaron de una forma simbólica en la crisis de febrero de 1956. La relación

entre ambos se traduciría en una colaboración estrecha en el ámbito académico y en la continuada participación en el tiempo de Elías Díaz en la Revista *Cuadernos para el Diálogo* desde su inicio, en 1963, hasta su desaparición, en 1976. De la mano de Ruiz-Giménez pudo adentrarse Elías Díaz desde muy pronto en el iusnaturalismo ontológico desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás de Aquino hasta llegar a la escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, esta inmersión en el iusnaturalismo ortodoxo le hizo casi más consciente de su distanciamiento intelectual hacia estas posiciones y, en consecuencia, contribuyó a que se mostrara proclive y con muchas más simpatías y empatías hacia el periodo de la Ilustración del siglo XVIII en donde el iusnaturalismo cobra un carácter diferente de tipo deontológico.

Son deliciosas las páginas en las que Elías Díaz recuerda su estancia en el Colegio Mayor "César Carlos", que transcurrió desde 1958 hasta 1965, donde cómo resalta Rivaya pudo coincidir con muchos jóvenes que luego serían personalidades de la vida pública conformándose –añade con agudeza e ironía- más que una "minoría dirigente", una "minoría disidente". Durante este periodo en Madrid tomo contactó personal con el profesor José Luis L. Aranguren, gracias al cual conoció doctrinas novedosas para la época como el neopositivismo anglosajón y la filosofía ética, así como le permitió tener acceso a personajes tan destacados como Javier Muguerza, Luis García San Miguel, Jesús Aguirre o Pedro Cerezo, con los que vería nacer una sólida relación de amistad y fructífera colaboración intelectual.

También se pueden conocer datos interesantes de sus estancias fuera de España. En el ámbito europeo, destacan sus periodos de realización de la tesis doctoral en la Universidad de Bolonia (1959-1960) –donde descubre la "libertad europea"–, los fructíferos y provechosos semestres en las Universidades de Friburgo de Brisgovia y Múnich en 1961-1962, Berlín, etc. Poco a poco, se puede decir que Elías Díaz fue construyendo un pensamiento trabado, profundo, desligado del iusnaturalismo teológico y del positivismo formalista-cientifista, creando una singular y casi diría "personal" Filosofía del Derecho y del Estado.

La segunda parte del libro comienza destacando la repercusión que tuvo y, de hecho, tiene todavía su primera obra publicada *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966). Como bien dice Rivaya, ¡Todo un clásico! Esta obra fue secuestrada por el gobierno del régimen franquista y después autorizada por el Tribunal de Orden Público. Como el propio autor reconoce: "podría decirse que el Estado de Derecho es –pretende ser– la institucionalización jurídica de la democracia política (y ética), la conversión y concreción de la legitimidad democrática en sistema de legalidad" (p. 55). Llama la atención al lector no solo la claridad expositiva a la hora de recordar las características inherentes al Estado de Derecho sino también los pasajes que revelan la "intrahistoria" de esta importante obra. Unos años después publicaría otra gran obra *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971) que tuvo también enorme reconocimiento y eco hasta el punto de convertirse en un libro de texto habitual en la mayoría de las Facultades de Derecho. Verdaderamente, en esta obra Elías Díaz no puede disimular la influencia que en su Filosofía del Derecho tuvieron autores extranjeros como Hans Kelsen y Norberto Bobbio además de Herbert L.A. Hart. Por no hablar también

de la indudable importancia que cobraría para él la perspectiva sociológica y con ello la influencia de autores como Renato Treves y Vincenzo Ferrari así como de la trascendencia en este ámbito de la estancia americana que tuvo lugar en la Universidad de Pittsburgh (1969-1970). Y dentro del panorama español, no se puede pasar por alto tampoco el influjo de Legaz y, en especial, de González Vicén y Recasens, al ser considerados como los tres filósofos del derecho más importantes del siglo XX, desde los años treinta, sin olvidar antes, por supuesto, en su primera mitad, a juristas como Rafael Altamira, Luis Jiménez de Asúa, Adolfo Posada o Fernando de los Ríos en discipulado de Francisco Giner de los Ríos o Gumersindo de Azcárate.

También es en esta segunda parte del libro donde se detalla pormenorizadamente cómo en 1974 Elías Díaz obtuvo, no sin ingentes dificultades, la plaza de Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oviedo, en una oposición que, a su modo de ver, anticipaba el fin del franquismo dentro de un clima de oposición política al régimen franquista pero también de intensas y duras oposiciones académicas. Esta dura etapa va unida a la figura temible y temida de Francisco Elías de Tejada y Spínola de la que da buena cuenta Elías Díaz en múltiples pasajes.

Las últimas páginas de esta segunda parte van referidas a los dos años que Elías Díaz pasó en la Facultad de Derecho de Oviedo, periodo que se asocia a amigos y colegas como Gustavo Bueno, Julio González Campos, Gerardo Turiel, José María Laso o Manuel Atienza, entre otros. Como él mismo reconoce, es durante estos años cuando tomó contacto y conoció mejor el socialismo obrero puesto que hasta esa fecha había tenido relación sobre todo con socialistas universitarios, intelectuales, profesionales públicos o privados.

La tercera y última parte se dedica al periodo de la reconstrucción de la razón en el Estado social y democrático de Derecho, de ahí su título. Son los años que transcurren, tras el periodo de dos años en la Universidad de Oviedo (1974-1976), ejerciendo de Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid. Aquí también ilustra Elías Díaz lo que significó el periodo de la transición a la democracia y la aprobación de la Constitución de 1978, refiriéndose en particular a su gran amigo y colega Gregorio Peces-Barba como uno de los padres de nuestro texto constitucional. Durante la etapa de la transición a la democracia, Elías Díaz publicaría gran número de ensayos y monografías sobre cuestiones relacionadas con el pensamiento jurídico-político en los que abordaría una crítica de las teorías de la maldad (democrática) estatal, una afirmación de la soberanía popular y de las relaciones de fondo entre ética y política. De hecho, de esta etapa son ineludibles dos obras si queremos entender de una forma integral el pensamiento de Elías Díaz: *De la maldad estatal y la soberanía popular* (1984) y Ética contra política. Los intelectuales y el poder (1990), centrado en la conexión entre la ética, la política y el derecho. Tanto de estas obras de como otros tantos trabajos publicados, junto a una manera ejemplar de vivir siempre en coherencia consigo mismo, sin duda, se deduce, siguiendo la terminología de Max Weber, que Elías Díaz responde a ese modelo de pensador "ético de principios consecuentemente responsable".

Cristina Hermida del Llano

Dubosquet, Françoise; Valcárcel, Carmen (Eds.), *Memoria(s) en transición. Voces y miradas sobre la Transición española*, Madrid, Visor Libros, 2018, 422 págs.

Recoge este libro los trabajos del proyecto de investigación que han dirigido sus coordinadoras, la profesora Françoise Dubosquet, catedrática de Estudios Ibéricos en la Universidad de Rennes 2 y Carmen Valcárcel, profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, Carmen Valcárcel, coordinadora del programa de Doctorado en Estudios Hispánicos: Lengua, Literatura, Historia y Pensamiento.

Son, en total, veintiséis los artículos integrados en tres bloques: "Mito y memoria", "Relato(s) en Transición" y "Voces de la Transición". Especialmente relevantes para los estudiosos de la filosofía durante este periodo, sin ser este un libro de filosofía, los capítulos que se agrupan en el primero y tercero de los bloques. Ambos ofrecen claves de gran interés para una comprensión global de un periodo complejo que en los últimos tiempos está siendo sometido a revisión profunda, tal como apuntan las editoras en la presentación, con un título bien buscado: "Construir memoria" (sin artículo). Suponiendo que la filosofía actúe desde el sustrato de una sociedad en un tiempo determinado, una de las claves importantes para saber realmente su ubicación e influencia se basará en conocer cómo se enraíza en la memoria y en la historia de esa sociedad y en el espacio que analizamos. Por ello, los cuatro capítulos de la primera parte (Alain Abelhauser, Sophie Baby, François Dubosquet, German Labrador) son muy esclarecedores acerca de la interacción entre memoria, olvido e historia en el paso del régimen franquista al periodo democrático. Muy revelador el título de Françoise Dubosquet: "Memoria, ¿remedio o veneno?" Tras sostener bien claramente que "esa memoria se vuelve fuerza de construcción y elemento de elaboración de la memoria común, da legitimidad a identidades, crea derechos históricos"; y afirmar, posteriormente, que "el derecho a la memoria, a recordar, es tan legítimo como el derecho de saber o el derecho a la verdad", la pregunta surge inevitablemente: "qué es la verdad" (p. 45).

Dicho esto, si la memoria es el remedio necesario, no lo es menos que ese remedio puede estar envenenado, de ahí que el historiador deba posicionarse frente a las memorias pues "la historia y la memoria franquistas no son tan monolíticas como parecen" (p. 48). Si ese periodo no es monolítico, tampoco lo fueron los inicios de la transición, podríamos decir, ni en su mitificación ni en demonización. La autora ofrece suficientes datos al lector para que se haga cargo de la complejidad de esos años finales de los setenta sobre los que hay silencios que no pueden ser olvidos pues "fueron unos años transitados de violencias e incertidumbres". Fue esa incertidumbre en la que se apoyó una "memoria histórica" plana que, para dejar de serlo, necesita recoger otras muchas memorias que eviten olvidos y permita construir una "memoria histórica, colectiva, compartida y útil" (p. 57). En realidad toda esta primera parte incide en esta idea del plural frente al singular que ha venido rigiendo durante estos años. Y a ese plural están dedicadas la segunda y tercera partes del libro.

La muy extensa y rica segunda parte (doce artículos) muestra la enorme riqueza de formas de expresión que se cultivaron durante ese periodo que el lector comprobará no comenzó con la muerte de Franco sino, al menos, una década

antes y que ya dejan claro que había distintas formas de superar un régimen que se había sustentado en la expulsión de un número importante españoles y la sumisión o cultura de la adaptación de otro sector importante de la sociedad. En este bloque, los textos dedicados a "José Bergamín y el fomento de la memoria republicana en la España de la Transición" que firma Iván López Cabello y el dedicado "A la memoria disidente de Rafael Chirbes en *La larga marcha*, *La caída de Madrid* y *Los viejos amigos*" firmado por Lirios Mayans, forman parte de esas memorias que no pueden ser olvidadas aunque hablemos de autores ya fallecidos. La postura de Bergamín representa la expresión de los republicanos, actitud que le valió ser marginado por distintos medios de comunicación cuando ya estaba de regreso a España. Es una figura perdedora de nuevo en la España de la Transición. Al igual que Chirbes, nacido a finales de los cuarenta, con años fuera de España, que aborda en oblicuo la transición desde una postura disidente, distanciándose de cualquier idealización y mostrándola como parte de un proceso histórico carente de héroes.

El capítulo que Blanca Ripoll dedica a "El semanario *Destino*: de Boletín de Falange en Burgos a una publicación barcelonesa de la Transición española" ofrece mucho interés al mostrarla desde sus orígenes burgaleses (el estudio publicado por Isabel de Cabo de esta revista se circunscribía a los años 1957-1961, Barcelona, 2001) hasta su edición en Barcelona pues contribuye a documentar la complejidad de la transición como sostiene en su artículo de la tercera parte José Ribas al contraponer Barcelona y Madrid como dos procesos bien distintos.

Los capítulos que completan este segundo bloque ofrecen un panorama muy rico en las formas de expresión a través de la recién nacida televisión en 1956 (Virgine Philippe), la enseñanza reglada de la historia en el bachillerato (José Luis de los Reyes y otros) o el papel de las revistas (sobre todo las dedicadas a la poesía como expone Diego Medina) y movimientos culturales (Juan Albarrán, Concepción Martín y Diego Medina) que dan una clara idea de la autonomía que iban adquiriendo grupos, sobre todo a partir de mitad de los sesenta, críticos con esa línea que trazaba el desarrollismo capitalista que fomentaba el olvido de la España republicana. Esa "primera transición" marcará decisivamente la que oficialmente se reconoce como tal, apoyada ésta en la Constitución de 1978.

Y es, precisamente, sobre este punto sobre el que inciden todos los testimonios vitales, que se recogen en la tercera parte (diez colaboraciones). La mayoría son de españoles, con el cuidado de que viven en diversas comunidades autónomas, con algunos muy significativos de exiliados de América o de la antigua colonia del Sahara. Tienen una gran fuerza, nacen de la reflexión y el estudio, tras experiencias traumáticas. Todas ellas merecen atención especial (Baltasar Garzón, Fanny Rubio, Lourdes Ortiz, José Ribas, Luis García Montero, Claudio Rodríguez Fer, Edurne Portela, Clara Obligado, Limam Boisha y Justo Bolekia) por la perspectiva que aporta. Bien porque su exposición permite poner la lupa en casos particulares (Fanny Rubio) o sectores determinados del Estado (Baltasar Garzón), sin los cuales el conjunto adquiere una visión simplificada o distorsionada; bien porque, al anticipar la Transición a su "antes", es decir, a los años sesenta (Lourdes Ortiz), nos permite comprobar la influencia que la economía capitalista tuvo en la conformación de las clases

medias urbanas que protagonizarían el periodo del llamado consenso; bien porque nos muestra cómo los grupos alternativos fueron marginados por completo (Edurne Portela); o, finalmente, porque nos permite ver la complejidad de situaciones que se dieron más allá de la realidad madrileña (José Ribas).

Por significar uno de estos capítulos que desarrolla la propia experiencia pero, al tiempo, muestra testimonios literarios que, contemporáneos con los hechos, eran muy lúcidos respecto de lo que estaba pasando, podemos resaltar el que firma Luis García Montero, "Un tiempo de palabras en transición". Su propio testimonio y las referencias detalladas a cómo se fueron situando los intelectuales de esos años setenta respecto de la tradición española, curiosamente respecto del novelista Pérez Galdós, aportan mucha luz sobre esas palabras de la transición: Max Aub, Francisco Ayala, Antonio Buero Vallejo, Jaime Gil de Biedma o Rafael Chirbes *versus* Benet, precisamente con Galdós al fondo. Esta riqueza de perspectivas rompe definitivamente con la idea de una transición monolítica y modélica y la exposición, bien argumentada de Luis García Montero, muestra cómo fue más fácil dialogar con los abuelos republicanos que con los padres del capitalismo de los sesenta, el papel del adanismo en estos últimos y… cómo han sido las cosas finalmente. Esa mezcla de "mutación antropológica", categoría que Montero toma de Pasolini, junto con la mercantilización del instante (bien diferente del significado que a esta palabra había dado un exiliado como Luis Abad en su libro *Filosofía del instante*), explica que no fuera necesario un pacto de silencio sencillamente "porque el pasado no le interesaba a nadie", como ha sostenido recientemente Muñoz Molina ("Tumbas recobradas", *El País,* 2 de marzo de 2019).

En definitiva, un completo examen a un periodo crucial de la historia de España, realizado con rigor y con gran riqueza de perspectivas, por buenos especialistas en sus respectivos campos y dirigido por dos profesoras cuya trayectoria avala su excelente conocimiento para la dirección de este proyecto.

José Luis Mora García

Ferrater Mora, José, *Escritos sobre ciencia*, Selección e introducción de Carla Velásquez, prólogos de Mario Bunge y Victoria Camps, Pamplona, Laetoli, 2018, 210 págs.

La ciencia no la encontramos separada de la vida cotidiana. Los científicos inevitablemente tienen que trabajar sumergidos en los quehaceres de la vida social y cultural del momento. Esto significa que la ciencia juega un papel mucho más determinante que lo que *a priori* se ha planteado desde la filosofía. Esto es lo que defiende uno de los más importantes y prolíficos filósofos españoles del siglo XX, José Ferrater Mora (1912-1991).

La doctora Carla Isabel Velásquez Giraldo, socia de la Asociación de Hispanismo Filosófico, ha recopilado y presenta los *Escritos sobre ciencia* de José Ferrater Mora como un elenco de materiales de trabajo que muestran su especial interés por la ciencia desde diversas perspectivas, y que sirve de enlace con lo que ya manifestó la autora en su tesis doctoral, y seguramente de impulso y punto de partida del interés por esta línea de trabajo que tiene muchos frutos por delante, por la actualidad del enfoque y la riqueza de los matices que le dio la filosofía de

Ferrater Mora. Velásquez afirmó en las conclusiones de su investigación que "es un tema que Ferrater trata explícitamente, aunque de manera muy fragmentada, en su obra y que subyace implícitamente en toda su trayectoria de pensamiento" (*La relación entre filosofía y ciencia en la obra de José Ferrater Mora*, Universidad Autónoma de Barcelona, 2015).

He aquí, con la publicación de este libro, la materialización de esa afirmación, con la dificultad que supone integrar textos de orígenes tan dispares a pesar de tener un común denominador sobre la ciencia, para construir su integracionismo. Alain Guy, quien fuera gran amigo y con quien compartió una extensa e intensa correspondencia, en su *Historia de la Filosofía Española*, dedicaba un capítulo a Ferrater indicando que "de entre la producción intelectual de los republicanos exiliados españoles en América Latina, probablemente sea el más rico", y se refería seguramente a la visión tan abierta de su pensamiento filosófico.

Habiendo publicado obras de gran éxito, como el importante *Diccionario de Filosofía* (1941), el filósofo catalán ha dedicado buena parte de su obra a la creación de un modelo filosófico propio, conocido como integracionismo, en que la diferentes realidades (física, biológica, social y cultural) son independientes y al mismo tiempo están conectadas necesariamente entre sí, para explicar la realidad y su integración desde *La materia a la razón,* una publicación verdaderamente significativa en su *curriculum vitae*, que cumple este año cuarenta años, una de sus obras filosóficas más importantes junto a *El ser y la muerte* (1962).

En sus análisis, Ferrater pretende integrar la ciencia y la filosofía, viniendo a defender una reflexión global respecto a la que no existe separación entre el mundo físico y el mundo real de las manifestaciones culturales y sociales. En *De la materia a la razón* sostuvo que no hay más realidad que la que va del nivel físico al nivel cultural, pasando por el orgánico y social. La realidad es un todo, una "gran cadena del ser", como diría en Arthur O. Lovejoy. Esta continuidad, y al mismo tiempo heterogeneidad, es lo que pretende mostrar Ferrater. Su planteamiento filosófico le lleva a defender la importancia de la ciencia para la filosofía y al mismo tiempo de la filosofía para la ciencia, de manera que las relaciones sean fundantes y fundamentadoras de la investigación que tiene que manifestarse en una praxis en el ámbito de la investigación.

El hecho de que aparezca una obra de recopilación de textos sobre un autor sobre un tema relevante en la doctrina del filósofo es motivo de felicitación a su autora. Ahora bien, ¿cuál es el interés de estos *Escritos* y cuál es su aportación a la comprensión de la obra de José Ferrater Mora?

La obra presenta algunos escritos sobre ciencia de Ferrater, pero sobre todo aborda en una larga introducción de más de 60 páginas cuál será su consideración por la ciencia y la incorporación al discurso filosófico. La cuestión de la ciencia es esencial en su evolución como pensador. Se interesa por la ciencia como metodología y como una cuestión político-social y la incorpora a su filosofía. La autora del estudio crítico que abre los *Escritos sobre la ciencia* se preguntará por los motivos que llevan a Ferrater a interesarse por la ciencia y buscar esa integración con la filosofía, "complementar análisis con especulación, ciencia con filosofía".

En cuanto a la estructura de la obra, consta de dos prólogos. El primero, del filósofo de la ciencia argentino Mario Bunge, y el segundo de Victoria Camps que destaca el afán de Ferrater Mora por

el integracionismo y su interés por conciliar posiciones opuestas. El libro está acompañado de un estudio introductorio de Carla Velásquez de casi 70 páginas, que se basa en la que fue su investigación doctoral en el año 2015, *Filosofía y ciencia en José Ferrater Mora*, estructurada esta introducción en los capítulos: "Ferrater se interesa por la ciencia"; "Evolución de su filosofía", "Etapa de exploración existencialista"; "Etapa de exploración analítica", "Etapa de consolidación integracionista", que a su vez se subdivide en los epígrafes "De la materia a la vida: entre la física y la psicología" y "De la naturaleza a la sociedad: entre la biología y las ciencias sociales" y "De la sociedad a la cultura: de la sociología a la historia". Culmina la introducción con un sexto epígrafe titulado "Ética y ciencia: una perspectiva antiantropocentrista", que cierran unas Conclusiones, las notas a pie de página y una extensa bibliografía.

Esta introducción desvela lo que muestran los 10 artículos publicados en revistas y diarios como *Revista de Occidente*, *La Torre,* libros colectivos, introducciones, *El País* a lo largo de la vida intelectual de Ferrater Mora, seleccionados todos y en algún caso traducidos por la doctora Velásquez. "Digresión sobre 'ciencia natural y filosofía'" donde se plantea la necesidad de la ciencia para la filosofía si no quiere quedar empobrecida, "Filosofía y ciencia" un artículo del año 1959 donde resume bien lo que serían los antecedentes del problema tratado en el libro haciendo hincapié a los caminos de la ciencia y la filosofía. En el "Discurso final" con motivo de la clausura del III Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia celebrado en Valencia en 1971 esboza la necesidad del continuo ciencia y filosofía, siguen "La filosofía entre la ciencia y la ideología" y un texto inédito en español, "Sobre el realismo científico de Mario Bunge" así como "Hacia una noción de 'ética'" en los que sigue trazando su reflexión sobre los caminos de la ciencia y la filosofía, "Los lenguajes de la historia", en el cual hace un repaso de manera brillante a los modos de hacer historia como ciencia, "Las variedades de la inteligencia" y dos artículos publicados en el diario *El País:* "La investigación científica" y "Perder el avión", en que, con cierto optimismo, reivindica la necesidad de mayor inversión en ciencias básicas para el desarrollo general de la sociedad. Los textos exponen lo que será el hilo conductor del libro son las relaciones entre filosofía y ciencia.

Al final se incorporan las notas de los textos de Ferrater, cuando las lleva, para hacer más amena la lectura. En los textos se percibe el compromiso y carácter crítico de Ferrater, no en vano son textos en algunos casos periodísticos con un aire reivindicativo sobre la inversión y el desarrollo de la ciencia y la investigación porque "el país que quede rezagado en el cultivo de la ciencia no tendrá más remedio que vivir de prestado, esto es, de malvivir, tanto económica como espiritualmente" (p. 204).

Santiago Arroyo Serrano

Gallego Cuiñas, Ana; López López, Aurora; Pociña Pérez, Andrés (Eds.), *La Carta. Reflexiones interdisciplinares sobre la epistolografía*, Granada, Universidad de Granada, 2017, 439 págs.

Recientemente se ha presentado el primer tomo del epistolario de uno de los grandes filósofos españoles, Miguel de Unamuno, con 303 cartas. También hemos conocido que la Biblioteca Na-

cional de España ha adquirido el epistolario inédito entre José Ortega y Gasset y Ramiro de Maetzu. Una filósofa como María Zambrano, por poner un ejemplo claro, guarda la riqueza del diálogo íntimo de las cartas aún por descubrir.

En la labor de investigación histórica del hispanismo filosófico, uno de los elementos que aportan un testimonio directo, fruto de la reflexión personal del autor frente a su interlocutor, es la epístola fuente para el estudio histórico e intelectual de un autor o el desarrollo de la historia de alguna institución. Para ello, es necesaria la conservación de los epistolarios en los legados y los archivos y su clasificación. El mantenimiento de este patrimonio filosófico fundamental, para conocer la biografía intelectual de los autores, debe ser demandado desde las tribunas académicas. En ellos se deposita gran parte de la memoria de los autores, especialmente hasta finales del pasado siglo XX, cuando la correspondencia epistolar se minimiza y prácticamente desaparece por la irrupción del correo electrónico.

La presente publicación es fruto de un Congreso Internacional multidisciplinar donde se debatió sobre "un elemento de tan grande alcance humano, cultural, literario, histórico, filosófico, como es sin duda la carta", que a pesar de lo tecnológico "sigue siendo objeto de interés en el siglo XXI".

Abre el volumen una presentación donde se hace un repaso sucinto a la relevancia de la carta a lo largo de las diferentes tradiciones culturales, haciendo referencia a que países como Francia, Inglaterra y Estados Unidos han sido destacados en el estudio del género epistolar, justificando la publicación de esa obra por la escasez de trabajos de epistolografía, mencionando excepciones como la de Pedro Salinas o Alfonso Reyes. Esta cuestión justifica la publicación de la presente obra con el objetivo de "dar cuenta de la importancia que sigue teniendo la carta como objeto de estudio hoy día", más allá que los resultados de un congreso.

A continuación, el libro se estructura en cinco apartados que integran las diferentes contribuciones, el primero lleva por título "El poder de la misiva" que contiene los siguientes textos: "Las cartas de Vicente Aleixandre a Eduardo Moreiras: una historia hermosa" de Aurora López López y Andrés Pociña Pérez; "La Cuarta cruzada a través del controvertido intercambio epistolar de Inocencio III" por María Isabel Cabrera Ramos; "Las cartas femeninas en el 'corpus' de corteza de abedul de Novgorod" de Matilde Casas Olea; "Correspondencia amorosa entre Mariana de Waldstein, marquesa de Sta. Cruz, y William Beckford" escrito por Salud María Domínguez Rojas; "Seferis en París: la formación poética y personal del poeta a través de la correspondencia con su hermana", de Maila García Amoros, "La correspondencia nacida de la creación de las Sociedades Corales", por José Antonio Lacárcel Fernández; "La séptima epístola de Apocalypsis; los fríos, los calientes y los tibios: 'os vomitaré'", por Teodora Polychrou; "Heraclio, la caída de Cosroes y las cartas de la victoria", por José Soto Chica y Maila García Amorós.

El segundo bloque se centra en "Los epistolarios y la música", lo abre "De la intimidad a los 40 principales: cartas cantadas a ritmo de pop", de Fernando Barrera Ramírez; "El epistolario de Manuel de Falla: estado de la cuestión y proyecto de edición", a cargo de Antonio Martín Moreno; "Cartas que llegaron desde Cuba: la correspondencia en-

tre Manuel de Falla y Francisco Cuenca Benet", por Consuelo Pérez Colodrero; "Cartas de Música: la correspondencia entre Manuel de Falla y Valentín Ruiz Aznar", de Victoriano José Pérez Mancilla; "El concepto de la música en las cartas-oración mesopotámicas", por Daniel Sánchez Muñoz.

El tercer bloque, "Desde latitudes y tiempos distintos", hace una distinción geográfica. Encontramos "Algunas cartas del Che Guevara", de Mariapia Ciaghi; "Cartas entre Barrada y Chukri: Rosas y cenizas", de María Isabel Lázaro Durán; "Las "cartas del zorzal": unas originales epístolas exclusivas de Al-Andalus", de Desiré López Bernal, "De Constantinopla a Roma: el humanismo en la correspondencia de Demetrio Cidones y Manuel II Paleólogo", a cargo de Carlos Martínez Carrasco; "El género epistolar, legado de Roma", por M.N. Muñoz Martín; "Las cartas de (y a) Teixeira de Pascoaes", de Andrés José Pociña López; "Correspondencia de un general en campaña. Plutarco, Vida de Alejandro", de María de Fátima Matos da Silva; "La epístola latina en el humanismo renacentista europeo", de Juan Jesús Valverde Abril.

El cuarto bloque lleva por título "Cartas desde el pensamiento", y encontramos "La carta del emigrante. Pretexto de análisis social y cultural para el arte. La emigración judía y gallega a América en un símbolo (1850-1950)", de Miguel Ángel Espinosa Villegas; "Acercamiento a las cartas cruzadas entre Lacan y Lévi-Strauss", por José Antonio González Alcantud; "Una mirada a la carta sobre el exilio de María Zambrano", por María del Carmen Lara Nieto; "El género literario carta", por Francisco Linares Alés; "La correspondencia epistolar: pensamiento y cultura de una época", de Matilde Morales Gallego; "La carta como abstracción, conocimiento y desencuentro", de Juan Antonio Nicolás Marín; "La epístola de Nicéforo a Vladímir Monómaco", de Marta Peña Escudero; "Jaime Gil de Biedma escribe a sus amigos", de Álvaro Salvador.

El quinto y último bloque, "Cartografías de la intimidad", aparecen "Las cartas cifradas en la correspondencia de la Casa de Austria", de Júlia Benavent; "El sistema de correos y la correspondencia de las mujeres en la Italia del siglo XVI", por María José Bertomeu Masiá; "Correspondencia de los Reyes Católicos con Catalina de Aragón, princesa de Gales", por María José Coperías Aguilar; "Amarguras (1919) por carta: creación y recepción de una marcha procesional", de Juan Carlos Galiano Díaz; "Creatividad, sufrimiento y enajenación a través de la correspondencia. Cartas de Kokoschka", por Esperanza Guillén Marcos; "Reflexiones en torno a la geografía y las cartas", por Juan Carlos Maroto Martos, Eugenio Cejudo García y Francisco Antonio Navarro Valverde; "Cartas: Nicole Bonvalot al cardenal Granvela", de Eva Pich Ponce; "Secretarios reales. Plurilingüismo y manuales de escritura epistolar en la edad moderna", por Rocío G. Sumillera.

Cierra una *coda* con "Las cartas de Borges a Estela Ramos", de Ana Gallego Cuiñas.

En definitiva, treinta y ocho textos interdisciplinares sobre la epistolografía que muestran el papel destacado de la carta como fuente esencial y la reivindicación para una adecuada conservación de este tipo de patrimonio documental que facilitará y enriquecerá la investigación.

Santiago Arroyo Serrano

Gaos, José, *Obras completas I. Escritos españoles (1928-1938),* Prólogo de Agustín Serrano de Haro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 2 vols., 1436 págs.

Con la presente edición se acerca ya a su culminación un viejo y magno proyecto iniciado hace casi cuatro décadas con el sello de la UNAM, como es el de la edición de las *Obras completas* de uno de los principales filósofos del exilio republicano español de 1939, y también de la Escuela de Madrid. El presente volumen tiene mucho que ver, por cierto, con esta última. De hecho, constituye un material imprescindible para avanzar en el conocimiento de la misma, al abarcar todos los escritos españoles de José Gaos, incluyendo aquellos fechados durante la guerra civil, así como numerosos inéditos.

Son abundantes y diversas las claves de lectura que ofrece esta exhaustiva recopilación, de casi mil quinientas páginas en total, en la que también podemos encontrar las primeras expresiones de numerosas cuestiones que Gaos desarrollará de manera pormenorizada durante su inminente y prolongado exilio –o mejor dicho, "transtierro", empleando este neologismo que él mismo acuñó sin la impropiedad con que suele utilizarse para aludir al exilio del 39 en general–, así como una visión por dentro de lo que era la escuela orteguiana en los años de máximo esplendor de la Universidad Central de Madrid, y de lo que pudo llegar a ser si la guerra no lo hubiera impedido. Señalemos algunas de esas cuestiones que tanto preocuparán a Gaos y que encontramos ya en germen en estos escritos, adelantándonos así el carácter poliédrico de su pensamiento.

En primer lugar, su recepción del pensamiento fenomenológico, una de las más tempranas en el contexto español e hilo conductor del escrito más académico, por así decirlo, del presente volumen. En concreto, su libro *Introducción a la fenomenología seguida de la crítica del psicologismo en Husserl* (I, 131-242; II, 1301-1349), cuyas dos partes, bien diferenciadas, se remontan a las oposiciones que Gaos había presentado a cátedras en 1930 y 1933 superando brillantemente estas últimas en la Universidad Central de Madrid y, más aún, a su tesis doctoral defendida en 1928 bajo la dirección de Xavier Zubiri. Es bien sabido que la fenomenología de Husserl y de sus grandes continuadores estará presente en toda la trayectoria intelectual de Gaos, ya sea en sus cursos (véase *Obras completas X. Husserl. Heidegger y Ortega*) y sus traducciones (la de *Investigaciones lógicas* en 1929 será la primera de este autor a otra lengua, mientras que la de *Ser y tiempo* años más tarde será la primera de este libro fundamental a una lengua occidental); pero también en la elaboración de una de sus líneas de pensamiento más características, que en estos escritos españoles ostenta ya un lugar eminente: su "filosofía de la filosofía". Digamos así, en segundo lugar, que en no pocos de los escritos contenidos en este volumen, especialmente en el tomo II, se adelantan reflexiones futuras como las que se recogerán en los volúmenes III y VII. Uno de los polos de esta autorreflexión es precisamente la pretensión de una definición universal y atemporal de la filosofía misma, en clave fenomenológica, sin embargo desmentida una y otra vez por su insoslayable relativismo histórico. De ahí el otro polo, necesariamente historicista y personificado en Dilthey, otro de los grandes compañeros de viaje de Gaos. Éste hará suya, de hecho, la tensión entre la fenomenología y el his-

toricismo –con un mayor acento en este último, a mi modo de ver– hasta el desgarro. Es decir, hasta forzar una aporía fundamental (filosofía es búsqueda irrenunciable pero irrealizable de la verdad), en la que frustración y anhelo se identifican y dan sentido a la tarea de pensar. Una cierta salida, característica de Gaos, es el repliegue vital en las humildes certezas autobiográficas, cuya principal expresión serán sus célebres *Confesiones profesionales* (*Obras completas XVII*). Precisamente una crítica del saber filosófico como soberbia puede apreciarse, y de manera ejemplar, en "Prosopopeya del filósofo" (II, 995-1009); una crítica de la que nunca se desprenderá y que dejará fuera de toda sospecha a su atormentado afán de sistema, finalmente desahogado en su curso de 1960 *De la filosofía* (volumen XII).

Pero –en tercer lugar– esa desmitificación gaosiana de la filosofía como tal permite cuestionar –si es que no invalidar– definiciones preestablecidas de la misma, abriendo la puerta a otras maneras de pensar como la que él mismo había aprendido de su maestro Ortega, a saber, una forma de pensar de complexión vital y literaria, contrariamente a la disciplina teórica y metodológica del concepto. Esta será una de las razones de fondo de otro de los grandes empeños de Gaos: su teoría de un pensamiento de lengua española en general y mexicano en particular, a la que dedicará importantes reflexiones y planteamientos historiográficos en los volúmenes V, VI, VIII y XV. Y de manera incipiente, en este volumen I, en su interés por uno de nuestros pensadores medievales casi desconocidos entonces como Maimónides (I, 243-267); y sobre todo en su conferencia "Le problème de la philosophie en Espagne", pronunciada en Amsterdam en marzo de 1937 (II, 1106-1116), en la que plantea la existencia de una filosofía genuinamente española en su misma vocación europea. ¿No es esto, *grosso modo*, lo que había expuesto Ortega en *Meditaciones del Quijote*? Sin duda Gaos es un pensador orteguiano, aunque tomando la distancia necesaria como para serlo a su manera, algo que –en cuarto lugar– puede apreciarse también en estos escritos españoles, especialmente en "La filosofía de Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas" (II, 926-944), texto de una lección impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central en 1935 con motivo de las bodas de plata del maestro con la Cátedra de Metafísica. Pese a su brevedad, se trata seguramente de uno de los escritos más significativos del volumen, al menos si damos por buenas las razones de Agustín Serrano de Haro en su excelente prólogo para aducir que bien podría ser éste el texto fundacional de la llamada Escuela de Madrid, por el lugar, la fecha, el contenido y el firmante. Gaos toma la palabra en nombre de su generación, intermedia entre la de sus alumnos y la de su maestro, al que convierte en problema filosófico: Ortega no sólo es una referencia en torno a la que puede articularse una tradición intelectual con un estilo propio y una proyección cívica, sino que además personifica esa contradicción intrínseca de la filosofía misma anteriormente señalada, entere su pretensión de verdad y su historicidad radical. El racio-vitalismo o asunción de la vida como dato primario y realidad radical no es para Gaos ninguna panacea, pero sí una referencia privilegiada para asumir de manera lúcida y fecunda esa dificultad insalvable. En ese escrito defiende de hecho al maestro de las habituales objeciones de pensador asistemático, de escaso rigor conceptual y discontinuo en

los temas, entre otras, pero sólo después de haberse puesto en el lugar de ellas sin concesión alguna. Para entonces, Gaos se mostraba ya como un discípulo independiente e incluso disidente por su temprana radicalización de la razón vital, así como un intérprete sólido y perspicaz de la misma. De todo ello darán cuenta muchos momentos de su posterior trayectoria intelectual, entre ellos los numerosos escritos dedicados al propio Ortega que se recogen en el volumen X.

Una cuestión ligada al pensamiento español en la que Gaos reparará ampliamente durante su exilio mexicano y que también puede rastrearse en estos años es –en quinto lugar– la educación. A la cátedra de pedagogía ostentada por Manuel B. Cossío dedicaba, en concreto, una larga evocación también firmada por su amigo de juventud Antonio Moxó (I, 324-328). Se trata de un texto que muestra los obvios vasos comunicantes que existían entre la escuela orteguiana y el mundo institucionista, aun cuando ambos tuvieran señas de identidad profundas diferentes. Y no será el único, pues el tomo II incluye las intervenciones de Gaos en el Congreso Internacional de Primera Enseñanza celebrado en 1937, ya en plena guerra civil (II, 1126-1145). En ellos defenderá el proyecto reformista de la Segunda República y su concreción educativa en una escuela pública, unificada y laica, atenta a todos los niveles de la enseñanza desde la primaria hasta la universitaria y sin olvidar iniciativas como las Misiones pedagógicas. Lo hará con firmeza y asertividad como no podía ser de otra manera teniendo en cuenta el contexto, pero sin caer en la apología ni perder la sobriedad. En ese sentido reconocerá el desafío que para él suponía conciliar el protagonismo del Estado en el diseño de la escuela pública con el respeto a la personalidad individual, o la necesidad de justicia social con el cuidado de las minorías selectas. Algunas de estas preocupaciones resurgirán mucho más adelante a propósito de la reforma universitaria en México, tal y como recogen sus escritos del volumen XVI, pero por entonces la situación era muy otra. La experiencia de la guerra, que el propio Gaos interpretará en función de tres momentos –pronunciamiento, guerra civil y conflicto de dimensiones internacionales– condicionará y moldeará los escritos de sus dos últimos años en España, antes de su partida hacia México. Digamos en sexto y último lugar, por ahora, que el presente volumen nos ofrece también una faceta de Gaos tan poco conocida –y quizá nada fácil de suponer, dada la estampa de filósofo introvertido y reflexivo hasta el extremo con la que se le suele representar– como la de intelectual militante y comprometido con la defensa de las instituciones liberales y democráticas de la República, y con la dignidad moral y política que las sostuvo hasta el final. De ello dan buena cuenta las conferencias que pronunció en Gotemburgo, Estocolmo y Oslo como Presidente de la Junta Delegada de Relaciones Culturales de España con el Extranjero, (II, 1081-1098), o sus trabajos como comisario del Pabellón Español de la Exposición Internacional de París en 1937, en la que se expuso por primera vez el *Guernica* (II, 1153-1187); sin olvidar el elenco de correspondencias incluido en las páginas adicionales del volumen II (1265-1298), algunas de ellas con personalidades tan relevantes como José Puche, Juan Negrín o el propio Ortega, a quien visitó en Grenoble con el ánimo de atraerle hacia la causa republicana, sin éxito pero sin perjuicio del respeto y la amistad que nunca llegó a malograrse entre ambos.

Nuestro agradecimiento, para concluir, a Antonio Zirión por su renovado empeño en la edición de estas *Obras completas*, y nuestro deseo de verlas prontamente culminadas con la publicación del volumen XVIII.

Antolín Sánchez Cuervo

García Gómez-Heras, José María, *Hombre, religión y mundo. Sondeos en el humedal del Humanismo*, Madrid, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, 2017, 238 págs.

Desde el anuncio de una nueva era, tras la "muerte de Dios", éste dejaba de ser una hipótesis necesaria para explicar el mundo físico, el mundo moral y el mundo político. Quedaba inaugurada, así, la era secular. La verdad se convertía en condición de posibilidad de la libertad, una verdad y una libertad humanizadas, liberadas ambas de la superstición y la infamia que ya señalaran los ilustrados. Sin embargo, en plena hipermodernidad, "lo religioso" parece retornar de múltiples formas y se acuñan expresiones como "revancha de Dios", "rearme religioso" o "vuelta a Dios", acompañadas de otras como "secularización fallida", "sociedad postsecular" o "desprivatización de la religión". El propio Concilio Vaticano II no fue ajeno a este movimiento, al que contribuye de forma notable con la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* y con la Declaración *Dignitatis humanae*, recuperadas incansablemente por generaciones de pensadores cristianos. En esta estela encontramos a José Mª. Gª. Gómez-Heras, quien, desde la perspectiva que proporciona toda una vida dedicada a la filosofía académica universitaria y con la voluntad explícita de mirar alrededor de forma sincera, piensa la religión con esta obra desde la altura de los tiempos. En esta perspectiva, *Hombre, religión y mundo*, es una honda y poliédrica reflexión desde un humanismo hermenéutico y cristiano, que propone el testimonio constante de un pensamiento "lleno de amor por la claridad ideal y por su encarnación en la mente de cada hombre", tal como identificaba María Zambrano las condiciones para llegar a ser maestro.

Como reflejo de parte de su actividad intelectual durante el período comprendido entre 2013 y 2016, José Mª.Gª. Gómez-Heras nos ofrece en esta obra ocho pequeños ensayos de humanismo cristiano, junto con un epílogo en el que se recoge una entrevista que permite realizar un recorrido por su autobiografía docente e investigadora y, de su mano, también por caminos notables de nuestra historia filosófica universitaria en las últimas cuatro décadas.

Ya en el breve capítulo inicial, el autor realiza una apología del patrimonio humanista de la universidad europea, invitando a superar la *esquizofrenia* de las dos culturas. Como afirma, José Mª.Gª. Gómez-Heras, de forma acertada: "ante el hecho de la diversificación especializada de las ciencias, la tradición humanista ha mantenido el deseo de la unidad de los saberes y de la universalidad de la razón". En el segundo capítulo el objeto de reflexión son los límites metodológicos de la neuroética abordado desde el horizonte de comprensión husserliano. En este segundo ensayo, el monismo científico del método científico-natural que domina las neurociencias, queda contrapuesto al pluralismo epistemológico "profesado por hermenéutas y dialécticos sociales", capaz, frente a él, de acoger experiencias humanas originarias

en el marco de la *precomprensión* gadameriana, ejemplificadas en cuatro estructuras de lo humano que señala el autor: la historicidad, la autoconciencia, la autodeterminación y la sociabilidad. Precisamente ahondando en esta dirección, se pregunta el profesor Gómez-Heras: "¿posee la objetividad del *factum* neurológico capacidad de esperanza y promesa? ¿Poseen las estructuras cerebrales mecanismos de compromiso, conciencia anticipatoria para generar esperanzas? ¿No implicaría tal opinión atribuir a la naturaleza una subjetividad *sui generis*? ¿Tienen los soportes biológicos capacidad de profecía? ¿Cómo es posible la esperanza en cuanto actitud confiada en la fidelidad y omnipotencia que viene del *otro*?". Articulando las respuestas a este tipo de cuestiones se propone como objetivo reivindicar la función mediadora de diálogo y comunicación con la sociedad y con los valores, frente al neutralismo axiológico del método positivista.

Es en el tercer capítulo –central en la comprensión de la obra– donde se aborda el binomio religión-mundo caracterizado por su vínculo consustancial desde los orígenes de la cultura humana y dónde se recupera la crítica a la secularización contemporánea desde la Fenomenología. Intercambiando religión y cristianismo y mundo y civilización occidental, el autor ensalza el vínculo histórico del cristianismo en occidente como encuentro entre Jerusalén y Atenas, como cristiandad y como portadora durante siglos de cultura, creencias y valores "sobre los nuevos mundos traídos por los grandes descubrimientos". Es desde estos anclajes desde los que el profesor Gómez-Heras afronta la secularización contemporánea dominada por la subjetividad individual y la nueva imagen del mundo construida por la ciencia y la técnica. A ella le espeta si consigue reflejar aspectos de la realidad como los valores, los misterios o los horizontes de sentido, incluso después de la *transmutación de los valores* o del *crepúsculo del deber* protagonizados por Nietzsche y Lipovetsky. La respuesta no sólo es negativa, sino que la religión cristiana –"en su versión católica"– es identificada como aquella capaz de dar testimonio y compromiso como forma de legitimar la verdad, aquella capaz de salvarnos del nihilismo y de su *era del vacío*, aquella que alberga experiencias religiosas, que desde la afectividad y el sentimiento, se sitúa más allá de la razón en su expresión de vivencia religiosa. Y en ello, el modelo de liderazgo moral lo ejerce, afirma el autor, el Papa Francisco, el cual, desde la "*sencillez*, rescata a las cosas cotidianas como principio". Con su magisterio presente el profesor Gómez-Heras apuesta por nuevas formas de diálogo entre el cristianismo católico-ecuménico y el mundo, un cristianismo no eurocéntrico, que reconozca el valor de la emancipación de la mujer, y que ejerza una conciencia crítica frente a la sacralización del dinero, el consumismo y el compromiso con los desfavorecidos.

Con los capítulos cuatro y cinco se abordan diversos aspectos de lo político en relación a lo religioso. Del primero se destacan dos tesis: en primer lugar, el vínculo nacional-católico de la identidad española que el autor corrobora a lo largo de la narración histórica, con un protagonismo especial para la "invasión musulmana" y la posterior "reconquista"; en segundo lugar, la erosión contemporánea de la identidad católico-nacional provocada por la democracia y el pluralismo, acompañados de secularización y laicismo. Entendida la secula-

rización como expropiación de ideas y valores sagrados y entendido el laicismo como debilitamiento de la conciencia nacional, señala finalmente el autor que la religiosidad como dimensión de la conciencia nacional española pervive como instancia precategorial del *mundo vivido* husserliano que apunta a un confesionalismo sociológico indeleble. Del segundo, "Sobre el fanatismo religioso y también… el político", el profesor Gómez-Heras explica las formas contemporáneas de fanatismo religioso que perviven de forma endémica en las tres religiones del Libro, ya sea en forma de profetas y visionarios iluminados o reformadores integristas católicos, ya sea en "tradiciones y costumbres premodernas" islámicas, o ya sea en la teología liberal burguesa del protestantismo que suprime las instancias mediadoras de la fe y deja al sujeto creyente solo ante la revelación divina. De su parte, el fanatismo político coloniza los espacios de autocrítica, diálogo y consenso social y encuentra su caldo de cultivo en "religiones sucedáneo" como el nacionalismo o el socialismo, o en sociedades no laicas –que no laicistas, apunta el autor–. Frente a las falacias sobre las que se construye el fanatismo político y religioso, el profesor Gómez-Heras contrapone el compromiso ético-político que recupere "aquellas *mediaciones* que proporcionen legitimidad y validez a cualquier sujeto", tales como la normatividad jurídica, la ciencia y la racionalidad.

Con el capítulo seis, "Antinietzscheana", el autor realiza una detenida refutación del nihilismo de Nietzsche como identidad europea y contrapone el modelo de otra forma de filosofía alemana representada por Husserl y Habermas "en la que la razón y la libertad aparece como *telos* de un proyecto diseñado en la Grecia clásica" que se presenta como tarea el posibilitar una Europa de prosperidad económica solidaria y que posee, como desafío, "armonizar lo que significamos con los términos *identidad* y *diversidad*". En cambio el capítulo siete aborda el problema de la ética eudemonista sobre los sentidos de la felicidad, lo que permite al autor realizar una panorámica, con mucho oficio, de las respuestas producidas en la historia de la filosofía. Por último, y antes del epílogo, el capítulo ocho nos conduce a preguntarnos en clave socio-filosófica por el devenir de la racionalidad práctica en España desde el modelo aristotélico-tomista de entender la moralidad durante el nacionalcatolicismo franquista, hasta "el modelo kantiano-dialógico, con repuntes de pragmatismo" que se ha ido desarrollando en democracia, como forma de diseñar un pluralismo ético en el marco de una ética transcultural de mínimos.

El último libro del profesor José Mª. Gª. Gómez-Heras es resultado del compromiso filosófico de toda una vida con la palabra y por el diálogo constante. Para continuar, con esa voluntad de diálogo, tan sólo cabe plantear algunas cuestiones críticas: si *homo naturaliter religiosus est*, entonces, ¿qué hacemos con la tradición crítica respecto a la visión mítico-religiosa del mundo tanto en oriente como en occidente, desde la filosofía Carvaka, el budismo hinayana, el jainismo, el materialismo histórico chino, los presocráticos, los sofistas, los epicuréismos y escepticismos griegos y romanos, o los *mu'tazila* árabe, por detenernos en la Edad Media? Más allá del acuerdo en la descripción de la narratividad identitaria, ¿es posible una "conciencia nacional? ¿es ónticamente

posible una consciencia colectiva con los atributos que le pertenecen como tal a la consciencia individual? O, ¿el *a priori* del mundo de la vida, entendido como el terreno subjetivista de la experiencia religiosa, corre el peligro de convertirse en un último bastión contemporáneo de la apologética de la fe con el que hacer frente a inseguridades psicológicas?

Miguel Ángel López Muñoz

Guerrero Sánchez, Atilana, *Pedro Sánchez de Acre, un ortodoxo español*, Vigo, Editorial Academia de Hispanismo, 2018, 318 págs.

Estamos ante el primer estudio monográfico de Pedro Sánchez de Acre (c. 1535-p. 1604), filósofo humanista español del siglo XVI, de familia de mercaderes judeoconversos cuya vida discurre en el Toledo del XVI, desconocido y ausente de la práctica totalidad de las historias de la Filosofía española, interpretado desde la perspectiva del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, por lo que a lo largo del texto encontrará el lector la exposición tanto de las propias ideas de Sánchez de Acre como las de Gustavo Bueno, mostrando de hecho la conexión entre el pensamiento de ambos filósofos. Este enfoque resulta comprensible si tenemos en cuenta que Atilana Guerrero, actualmente profesora en la Universidad de Extremadura, es investigadora asociada de la Fundación Gustavo Bueno, colaboradora en las revistas *El Catoblepas* y *El Basilisco* y que esta obra es uno de los resultados de la investigación presentada como tesis doctoral en 2015, realizada en la Universidad de Oviedo en el contexto del grupo filosófico de Gustavo Bueno.

La estructura de la obra consta de introducción, siete capítulos que formarían el cuerpo de la obra y una bibliografía que cierra la misma.

La introducción ofrece de forma breve, en primer lugar, el propósito de la obra, presentación de Pedro Sánchez de Acre desde la perspectiva del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, y su producción intelectual, compuesta de tres libros, Árbol de consideración y varia doctrina… (1584), *Historia moral y philosophica*… (1590) y *Triángulo de las tres virtudes Theologicas*… (1595); en segundo lugar la peculiaridad de Sánchez de Acre (como representante de una filosofía moral católica española imperial de carácter mundano que a su vez se presenta como ejemplo del inicio del ensayismo moderno) y, finalmente, el estado de la cuestión con las escasas noticias que se tienen hasta el presente de este autor, lo que pone de manifiesto la necesidad y valor de este estudio.

El cuerpo de la obra se compone de siete capítulos en los que de manera sencilla y a la vez rigurosa se presentan sucesivamente, la biografía, la bibliografía positiva, el contexto de producción de su obra, el género misceláneo en el que se encuadra y sus antecedentes, y el análisis de su pensamiento concreto y la formulación del principio que lo rige. Así, se ofrece la reconstrucción biográfica de Sánchez de Acre (capítulo 1), proponiendo fechas aproximadas de nacimiento y muerte, en Toledo, su formación en la Universidad de Santa Catalina, donde será discípulo de Alejo Venegas, y su desempeño como racionero de la Catedral de Toledo desde 1558. A continuación, en su bibliografía positiva, presenta el análisis detallado de las citas dedicadas a Pedro Sánchez de Acre desde el siglo XVII hasta la actualidad, al tiempo que se deja constancia del

silencio de Marcelino Menéndez Pelayo o Marcial Solana (capítulo 2). Le sigue el contexto de producción de sus obras, en orden a una mejor comprensión de sus ideas, tanto en lo que respecta a lo que representa Toledo en el XVI, como a los personajes concretos con los que se relaciona Sánchez y que de una manera u otra influyen en su obra, Alonso de Villegas, Francisco de Pisa, Gaspar de Quiroga, Melchor de Santa Cruz y Alejo Venegas, con especial dedicación a éste último (capítulo 3). La obra de Sánchez se considera emparentada con la tradición literaria de los "espejos de príncipes", iniciada en las cortes de Fernando III y Alfonso X, de la que surgirá una filosofía en español escrita en el momento de la constitución de España como imperio, toda una filosofía político-moral de la Contrarreforma que, más allá del marco teológico, presenta una idea de vida humana según la cual el hombre es hijo de sus obras y que muy bien se podría denominar "filosofía católica". El capítulo cuarto presenta estos antecedentes del género filosófico misceláneo, especialmente el Libro de Aleixandre en cuyo análisis se detiene Atilana y en el que encuentra señaladas las tres ideas cardinales de la ontología materialista, como son el Mundo, el Ego Transcendental y la Materialidad transcendental.

El capítulo 5 analiza el paso del género filosófico precedente, por vía de vulgarización, al género filosófico misceláneo que, independientemente de su denominación como prosa didáctica, de ideas, o prosa filosófica, ofrece el saber necesario de la época para quien quiera estar en el mundo; género en el que se insertaría la obra de Pedro Sánchez y en el que de paso se encontrarían, a su vez, los gérmenes de un materialismo que hoy el materialismo filosófico actual de Gustavo Bueno nos permite interpretar y valorar.

Finalmente, los capítulos 6 y 7 se centran en el pensamiento concreto de Sánchez de Acre a través de su *Historia moral y filosófica* (1590), en los que, tras presentar (capítulo 6) los presupuestos de la filosofía de Bueno adoptados para leer dicha obra, y el análisis del título, estructura y método de la *Historia moral y filosófica*, encuentra y analiza la idea de vida histórica, el "discurso de la vida" (capítulo 7), que pone de manifiesto la importancia que ocupa la idea de vida humana y su inseparabilidad de la de muerte en la Filosofía de Sánchez de Acre, en la que la muerte, como concepto médico, aparece como condición de una Idea de Historia, que permite interpretar su obra como Filosofía de la Historia desde el principio de que solamente a partir de la finitud de la vida humana se pueden concebir las dimensiones temporales de la historia, pasado, presente y futuro.

En definitiva estamos ante una obra valiosa, realizada con rigor académico, que supone una aportación en el conocimiento de un autor desconocido de la filosofía española, como es Sánchez de Acre, que sitúa en la tradición filosófica española del humanismo y que a la vez situaría a Bueno como una versión moderna y actual de la misma. La conclusión muy bien pudiera ser: Pedro Sánchez de Acre, un ortodoxo español y Gustavo Bueno un ortodoxo español de hoy, donde ortodoxo español vendría a suponer, entre otras cosas, el desengaño de la vida eterna, gracias al cual "todo es más hermoso porque tiene un final" (p. 300), y que solo desde el ateísmo esencial del materialismo se podría reivindicar verdaderamente dicha filosofía, desde una perspectiva filosófica.

Roberto Albares

Higueras Castañeda, Eduardo, *Pablo Correa y Zafrilla*, Toledo, Almud Ediciones-Universidad de Castilla-La Mancha, 2018, 239 págs.

Higueras Castañeda ha realizado un buen trabajo en este libro, el primero que se publica sobre Pablo Correa, republicano federal conquense que bien merece una monografía como esta. Lo único que yo conocía hasta hoy de Pablo Correa y Zafrilla era que había publicado entre 1886-1887 la primera traducción castellana del libro I de *El capital*, de Marx, que había editado Francisco Pi y Margall, *La Federación. Discurso pronunciado ante el tribunal de imprenta en defensa del periódico federalista La Unión y otros trabajos acerca del sistema federativo, precedidos de una noticia biográfica del autor* (1880), y había publicado *Democracia, federación y socialismo* (1886), libro enteramente suyo.

Gracias a la obra de Higueras Castañeda, sabemos ahora que Correa y Zafrilla, nacido en La Pesquera (Cuenca) en 1842, abogado y periodista, fue diputado republicano federal por esa provincia y que realizó una importante labor en pro del republicanismo federal. Esta labor, que se topó, naturalmente con las trabas de la España tradicional, sobre todo tras el golpe de estado de Pavía, que ponía fin al sexenio revolucionario, siguió encontrando inmensas dificultades también después de la Restauración canovista de 1876. El libro constituye, además de una documentada biografía de Pablo Correa, una encomiable investigación sobre el periodismo de una época, en que los periódicos de partido comienzan a verse confrontados con los periódicos de empresa.

Aunque Correa y Zafrilla no salió de España, poseía una visión universalista que Higueras Castañeda entronca con una filosofía "de raíz ilustrada, deudora de la utopía kantiana de la paz perpetua" (p. 147). Lo que no impide, también lo reconoce el autor, que encontremos en esa aspiración universal ribetes de tinte biologista muy de la época, por ejemplo acerca de la "raza latina" y la "raza alemana" (p. 149). Pablo Correa abogaba por una federación mediterránea de la península ibérica con Francia, Italia y Grecia, olvidándose de Portugal por no ser país mediterráneo. Como apunta certeramente el autor, el "humanitarismo democrático" se extendía sólo al Mediterráneo "civilizado". Los pueblos del norte de África debían ser liberados de su degeneración y corrupción, es decir, debían ser colonizados. Europa tenía ahí su misión civilizadora, pensamientos que no andaban lejos de cabezas demócratas como Costa. El interés por la España rural y por el municipio como núcleo organizador de la vida colectiva tiene numerosas coincidencias con la visión del "León de Graus".

Higueras Castañeda nos introduce en el mundo rural conquense en el que nació y se formó Pablo Correa. En la historia se suele pasar por alto ese mundo que es en realidad el de la España del siglo XIX, en el que la población urbana es minoría. Correa, uno de esos "chicos de la prensa" cuyo "nombre es una referencia habitual en las notas a pie de página de varios estudios sobre los orígenes del republicanismo español" (p. 15), cobra aquí presencia propia en el texto principal como ferviente republicano federal, siempre en el entorno del federalismo pimargalliano. En lenguaje unamuniano podría decirse que Correa y Zafrilla sale de la intrahistoria para aparecer en la historia, aunque más exacto seria decir que el autor de este libro nos introduce en la intrahistoria del republicanismo español para mostrar el verdadero suelo en el que se mueven aquellos que no han

nacido ni con sangre azul, ni con grandes posesiones territoriales, ni como industriales, sino que simplemente aspiran a que los hombres vivan en comunidad y a que las relaciones de esa comunidad estén regidas por la justicia y la igualdad de derechos. A esto dedicó su corta vida este "chico de la prensa", Pablo Correa y Zafrilla.

El libro es una monografía sobre él, pero es, a la vez, un notable trabajo sobre la prensa en el siglo XIX, especialmente sobre el papel de ella como órgano de expresión y militancia política. El mismo Pablo Correa es un ejemplo y modelo de escritor de esa prensa que no es todavía empresa, sino canal por el que se expresa un partido político. Como escribe el autor, Correa y Zafrilla "constituye un ejemplo paradigmático de las dificultades de un sector en el que todavía pervivían periodistas, como él, que comprendían su oficio como una función inherente a la militancia política." (p. 17) Esta contribución al estudio de la prensa de la época, como contexto en el que se inserta la militancia republicanofederal de Pablo Correa, es una de las aportaciones más notables del libro, que muestra, además, que también en Catilla fue importante el republicanismo en el siglo XIX, y no sólo en las ciudades castellanas, sino en los pueblos. Y es una contribución elaborada con un análisis minucioso, de archivo y de bibliografía sobre el tema. El lector se introduce así en el mundo de la censura de entonces y en la lucha por sobrevivir denunciando, a menudo de forma velada o irónica los abusos del gobierno y de los poderosos que lo apoyaban. En página 139, por ejemplo, nos enteramos de que justamente los juicios en los que la censura condenaba a los periódicos republicanos eran una vía por la que las opiniones republicanas llegaban al público: "De hecho, los tribunales se convirtieron en un canal en el que los republicanos podían exponer con libertad su doctrina. Como las sentencias, en las que a menudo se incorporaban los argumentos de la defensa, podían ser publicadas sin riesgo de denuncia, la propaganda republicana llegaba a los lectores." Gracias a este procedimiento pudo publicarse legalmente en Alemania el *Manifiesto Comunista*, por ser parte de la defensa en una sentencia judicial.

El libro termina con una selección de textos (pp. 200-220), un cuadro cronológico sobre Correa y Zafrilla (pp. 221-227), una lista de artículos firmada por él (pp. 228-230) y una muy completa "Bibliografía y fuentes documentales" (pp. 231-239). Solo echo en falta un índice de nombres. Me pregunto si la lista de artículos firmados es suficiente para ser punto de partida de una posible edición de la obra de Correa y Zafrilla, sobre todo teniendo en cuenta que el libro mismo documenta escritos no firmados, pero lo indudable es que esta monografía puede constituir la base para que el autor, con el apoyo de alguna institución, pudiera elaborar esa edición. Ojalá. De este tipo de trabajos, sobre los "olvidados", es de lo que más andamos faltos en nuestro país, siendo así que la tradición cultural, filosófica, política, se sustenta sobre la base de su obra. ¡Ánimo en la tarea!

Pedro Ribas

Iglesias Huelga, Luis Alfonso, *España, la Ilustración pendiente. (La educación que sueña un país)*, Prólogo de Manuel Cruz, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2017, 216 págs.

Realizar una lectura de la Ilustración en un mundo "post" como el nuestro (de postverdades, postmoderno, postsecula-

rista, postmetafísico… y, probablemente, post-izo) posee tanta dosis de provocación como de valentía. Investigar y realizar un ensayo, además, sobre una Ilustración tan cuestionada e incomprendida como la española con la intención de entender mejor nuestro presente y nuestro futuro como país, convierte a esta obra de Luis Alfonso Iglesias Huelga, *España, la Ilustración pendiente (La educación que sueña un país)*, en un estimulante viaje por las tareas pendientes de eso que Manuel Cruz, en el prólogo, llama *un país innombrable*.

Ensayo ganador del Primer Premio Internacional "Diderot" 2017 de Ápeiron Ediciones, entre las citas que encabezan el libro, se recoge una de Joaquín Costa, "la mitad del problema español está en la escuela" y es, precisamente, la escuela, la instrucción o la educación –sin llegar a convertirse en una historia de las ideas pedagógicas en España–, el hilo conductor de la obra. Con una prosa directa y clara, el autor desvela: "la tesis central del presente ensayo es que la Ilustración española tiene en su debilidad su gran fortaleza, porque nos muestra no solo lo que queda por andar sino exactamente lo que hay que andar, con la experiencia histórica de las dificultades del camino. […] El periodo ilustrado nos puso en la línea de salida de unos conceptos que nos hicieron y nos siguen haciendo. Pensar España no cosiste solamente en pensar qué hacer con España, sino en querer hacerlo al modo en el que lo intentaron los denominados ilustrados. […] Conceptos imprescindibles en la actualidad como progreso, desarrollo, ciencia, razón, igualdad, ciudadanía, derechos, conocimiento, son importantes para construir una nueva modernidad, que se nos antoja imposible sin saber dónde encallaron y por qué, desde una perspectiva histórica" (p. 203).

La reflexión ilustrada sobre la Ilustración española, que supone el libro de Luis Alfonso Iglesias, se abre con una introducción en la que éste se dedica a identificar el carácter de la Ilustración española, la cual "a pesar de su épico arrojo, no [pudo] soportar ni la aversión de la Iglesia católica ni la represión del poder monárquico […] que ejercían como trincheras contra la modernidad ilustrada" (p. 18). De ahí se deriva que nuestra Ilustración por *insuficiente* (recordando la obra de Eduardo Subirats, 1981), continúe siendo tan necesaria.

En el primer capítulo, "La Ilustración y nosotros, que no la quisimos tanto", se ahonda en la misma dirección y plantea el fuerte vínculo entre Ilustración y la existencia misma de España. "sin Ilustración no habría existido España, porque no se habría planteado el 'problema' de España" (p. 23). "En España –dice Iglesias Huelga– remover todos los obstáculos de la costumbre para tomar las riendas del propio destino suponía retar a instituciones tan poderosas como la Iglesia católica, la Inquisición o la Monarquía sin más medios que la fuerza de la razón, impermeable al hermetismo social" (p. 24). Así su contexto la hizo imposible: no fue ni laica, ni revolucionaria, ni mayoritaria, ni emancipadora, ni racionalista. Sin embargo, fue capaz de generar "una tensión esencial entre lo que no puede ser porque ya no sirve y lo que no pudo llegar a ser porque lo que no sirve lo obstaculizó" (id.) La clave de esa tensión esencial es identificada con la escuela como espolón del sentido crítico ilustrado y como medio de la socialización de la cultura como instrumento pedagógico para universalizar la educación. La escuela es el espacio de radicalidad de la Ilustración en España y su proyecto, la educación, posee "pretensiones de transformación tan profun-

das como cualquier revolución política, si bien con otro tiempo de desarrollo, tan diferente, que aún continúa en nuestros días convertido en un pasado que están pasando y que puede ayudarnos, sin ninguna duda, a vislumbrar el futuro" (p. 25).

En el segundo capítulo, "La luz en la oscuridad: el proyecto educativo de los ilustrados", el autor realiza un detenido recorrido por una acertada selección de pensadores ilustrados, dando cuenta del modelo de escuela de cada uno como proyecto educativo y social. Así se suceden Fray Benito Jerónimo Feijoo y su vocación de concilio entre ciencia y religión, Fray Martín Sarmiento y su clericalismo educativo, el déspota ilustrado Pedro Rodríguez de Campomanes, Pablo de Olavide y Jáuregui "hereje, infame y miembro podrido de la Religión" (p. 52) según la Inquisición, el ilustrado integral Gaspar Melchor de Jovellanos, la defensora del talento de las mujeres Josefa Amar y Borbón, el gran laicista Francisco Cabarrús, el crítico León de Arroyal, defensor de la instrucción pública, el gran precedente del valor concedido a una educación para la ciudadanía Juan Bautista Picornell y Gomila y, cierra, con José María Blanco White, del que destaca su lucha contra el absolutismo y la intolerancia clerical.

El hecho de que esta Ilustración española primera fuese prudente como símbolo principal de su impotencia final, eso le impidió tener consecuencias transformadoras. Con el tercer capítulo, "El sueño de la educación produce rostros", se abordan esas consecuencias y se vuelve a suceder una selección de eminentes ilustrados en la misma dirección y situados a la altura de sus tiempos. Así se parte del origen del krausismo español con Julián Sainz del Río, para continuar con la educadora de las mujeres Concepción Arenal, con el gran impulsor de la Institución Libre de Enseñanza Francisco Giner de los Ríos, con el europeísta y regeneracionista Joaquín Costa, con el renovador docente Leopoldo García-Alas y Ureña, "Clarín", con el creador de las Misiones Pedagógicas Manuel Bartolomé Cossío, con el fundador de la Escuela Moderna Francisco Ferrer Guardia, con el educador social y precedente del feminismo contemporáneo Adolfo González Posada, con el impulsor de la reforma del sistema de enseñanza universitario Aniceto Sela y cerrar con el fundador de la Residencia de Estudiantes –oasis del humanismo español, espacio donde trabajaron dos premios Nobel: Juan Ramón Jiménez y Severo Ochoa–, Alberto Jiménez Fraud.

Antes de concluir, Luis Alfonso Iglesias Huelga, realiza un nuevo recorrido reflexivo por nuestra historia pedagógico-jurídica, "El espíritu de las leyes: la legislación educativa (1812-1936)". El capítulo se desarrolla se divide a partir de tres períodos históricos a los que el autor asigna un sustantivo seguido de una descripción cronológica. Así, en "La ley: de la Constitución de Cádiz a la Restauración (1812-1874)", Iglesias Huelga asiste a las primeras décadas de normativización del empeño ilustrado de una educación universal. En este periodo destaca los permanentes avances y retrocesos del proceso educativo, el fuerte condicionamiento en materia educativa de la Constitución conservadora de 1845 y el Concordato con la Santa Sede de 1851 y la efímera experiencia del Sexenio Democrático (1868-1874), a pesar de ímpetu legislativo. En "El orden: de la Restauración a la Segunda República (1875-1931)", Luis Alfonso Iglesias más allá de identificar la misma tónica normativa que en el período anterior, incide en la repercusión continua que tuvieron la fundación de la Institución Libre de

Enseñanza o de los Movimientos de Renovación Pedagógica, la celebración de Congresos Pedagógicos Nacionales, la creación del Museo Pedagógico Nacional, de la cátedra de Pedagogía, de la Escuela Superior de Magisterio, o del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, o los diversos intentos de abordar la separación entre la Iglesia y el Estado como asunto fundamental para la educación. En "La justicia: leyes educativas en la Segunda República (1931-1936), el autor da cuenta de cómo, "la enseñanza constituyó la piedra angular del proyecto político de la Segunda República empapado de las propuestas del regeneracionismo y de la Institución Libre de Enseñanza y construido sobre la idea ilustrada de que la educación puede cambiar la sociedad" (p. 193). Así, se aborda el problema del analfabetismo integral, "que en 1930 superaba la tasa del 30% entre los hombres y llegaba al 40% entre las mujeres" (p. 194) y la Constitución de 1931 asume buena parte del proyecto de Ley redactado por el pedagogo Lorenzo Luzuriaga. Por supuesto, "con el triunfo de la CEDA en 1933 se inicia un proceso de contrarreforma educativa" (p. 198).

¿Acaso el cambio de costumbres y usos se transforman por el cambio de normas legales? A juicio de Luis Alfonso Iglesias, "Lo que parece incuestionable es que la Ilustración pendiente no podrá ser posible sin un desarrollo legislativo adecuado, moderno y redundantemente justo" (p. 199). En ello continuamos por un acuerdo de Estado en Educación y por eso la *Ilustración pendiente* sigue siendo necesaria.

Utilizamos las palabras finales del autor, como corolario de esta breve nota: "inseguros ante el futuro y temerosos del pasado, creemos que este país tiene un ilusionante proyecto común: el de la Ilustración pendiente, sin temor del pasado ni temblor de un futuro en construcción más tolerante y más libre, en definitiva, más ilustrado" (p. 204).

Miguel Ángel López Muñoz

López Muñoz, Miguel Ángel (Dir.), *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea,* Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2018, 201 págs.

Es con verdadero placer que voy a dedicar unos párrafos a este nuevo libro colectivo coordinado por Miguel Ángel López Muñoz. Desde luego, la atención va enseguida a ese "compromiso silenciado" del título, cómplice, quizás, por auténtica simpatía hacia lo que debe de quedar silenciado porque es demasiado *politically incorrect*, o demasiado ateo, o demasiado verdadero –en sentido filosófico, si queremos. Por una u otra o muchas razones, como se verá, lo cierto es que hacía falta un libro dedicado a Gonzalo Puente Ojea, que pudiese dar cuenta de su trayectoria intelectual y de la originalidad de su núcleo filosófico, teniendo en cuenta las razones de ese complejo "compromiso silenciado".

El libro se desenvuelve alrededor de algunos ejes temáticos de los que ya advierte el director en el prólogo. En efecto, todos los autores han sido invitados a dirigirse unas mismas preguntas, las siguientes: "–De forma genérica, ¿qué valores destacaría de la trayectoria diplomática y/o intelectual de Gonzalo Puente Ojea? –¿Cómo valora la contribución teórica y práctica de Gonzalo Puente Ojea a la defensa de valores republicanos y, en particular, del laicismo en tanto movimiento radical en favor

de la conciencia libre? –¿Qué influencia considera que ha tenido en usted la crítica que Gonzalo Puente Ojea realiza al *criptoconfesionalismo* fraguado en la llamada "transición a la democracia" en España? –Del análisis sostenido por Gonzalo Puente Ojea, sobre los orígenes del Cristianismo, ¿qué aspectos identificaría como más relevantes? –¿En qué sentido la obra de Gonzalo Puente Ojea contribuye a renovar la crítica al fenómeno religioso en el siglo XXI?"

Son seguramente cuestiones aparentemente muy específicas que, sin embargo, en las manos correctas pueden dar luz a un amplio estudio que responda a la necesidad de dar voz a la entera aventura intelectual que representó la vida del diplomático y pensador Gonzalo Puente Ojea.

Así, el primer mérito de este libro es el de reunir voces que proceden de vías diferentes pero paralelas, con el trato común de haberse visto directamente implicadas biográfica o intelectualmente en la trayectoria del pensador. Se dan entonces cita, en estas páginas, profesionales de la filosofía, de la ciencia y de la práxis político-social, todas figuras renombradas dentro de sus respectivas áreas: tenemos textos de Antonio Piñero Sáenz, Juan Antonio Aguilera Mochón, Andreu Navarra Ordoño, Xabier Pikaza Ibarrondo, Javier Sádaba Garay, Albert Riba Cañardo, Federico Mayor Zaragoza, Laureano Xoaquín Araujo Cardalda, Antonio Gómez Movellán Francisco Delgado Rúiz y del propio Miguel Ángel López Muñoz –quien, ya fue coordinador del número monográfico que la revista *Anthropos* le dedicó a Puente Ojea, autor de *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia*, (En Su Tinta, 2014) y que ha dedicado su tesis doctoral precisamente a la trayectoria intelectual de este autor.

Esa reunión de perspectivas diferentes ha sido posible partiendo desde la convicción común según la cual el pensamiento y la propuesta de Gonzalo Puente Ojea deben de formar parte de un más amplio diálogo a la altura del siglo XXI, teniendo en cuenta todas las vertientes que han caracterizado su trayectoria intelectual: la crítico-filosófica (y aquí la referencia va a los estudios de filosofía de la religión) y la ético-moral (con las correspondientes fundamentaciones histórica, ontológica y epistemológica que desembocan en la propuesta de una "irreligiosidad" como forma y praxis de emancipación).

Todas las colaboraciones han sido pensadas en los términos de ensayos, libres por cuanto posible de aparatos bibliográficos. Pese a que esto pueda causar cierto desengaño y titubeo en el lector académico, la verdad es que en ningún momento el libro pierde de rigor y cientificidad. En este sentido, es suficiente con leer detenidamente, por ejemplo, el capítulo 4, titulado "Disidencia y silenciamiento", donde el coordinador del libro va reconstruyendo una cartografía razonada de la recepción "silenciada" de la obra de Puente Ojea.

En efecto, el punto seguramente de mayor interés por lo que es nuestro campo específico de estudio, es el de dar razón del lugar propio de una figura como la de Gonzalo Puente Ojea dentro del Pensamiento Español contemporáneo, desentrañando las íntimas razones de su silenciamiento. Como se verá, dichas razones son múltiples, y desde luego no reconducibles tan solo a cuestiones abstractas, si no propiamente fácticas y pragmáticas (me refiero, y cito al azar, a los vetos mediáticos, al alejamiento de los contextos institucionales social y políticamente dominantes, al compromiso con la izquierda republicana, etc.).

La afortunada elección de partir desde perspectivas y lenguajes diferentes (también lenguajes más íntimos, en aquellos casos donde los autores hayan mantenido un trato más cercano con Puente Ojea) desemboca, más allá de los estudios sobre el Pensamiento Español, en la posibilidad de acercarse a esta obra desde áreas diferentes, dando automáticamente cuenta de las múltiples repercusiones que puede tener un serio y riguroso diálogo entablado entorno al pensamiento puenteojeano.

He aquí entonces un libro pensado, no tan solo para un público de puros especialistas, y que ha sido recopilado y escrito en un tono cercano pero que no rehúsa el diálogo crítico con la obra del autor que se propone de estudiar y rescatar, en plena sintonía con una constante –por no decir disidente– búsqueda por la "igualdad de las conciencias".

Roberto Dalla Mora

Losano, Mario, G., *El valenciano Enrique Dupuy y el Japón del siglo XIX,* València, Universitat de València, 2017, 333 págs.

Cuando uno descubre una nueva obra publicada por el insigne jurista y profesor emérito de Filosofía del Derecho e Informática Jurídica, de origen italiano, Mario G. Losano anticipa que se trata de un volumen relevante, que con certeza despertará el entusiasmo intelectual entre los lectores porque Losano tiene el don de poner siempre el foco de su investigación sobre temas de gran relevancia no solo para el especialista del ámbito del Derecho, experto en la materia estudiada, sino para un público variado y multidisciplinar.

Buena prueba de su interés así como de sus amplios conocimientos sobre Japón son la gran cantidad de artículos y volúmenes que ha publicado hasta la fecha: *Stato e automazione. L'esempio giapponese* (1974); *Il dirito economico giapponese* (1982, 1984); *Hermann Roesler, Berichte aus Japan (1879-1880)* (1984); *La geopolítica del Novecento. Dai Grandi Spazi delle dittature alla descolonizzazione* (2011); *Alle origini della filosofía el diritto in Giappone. Il corso di Alesandro Paternostro a Tokyo nel 1889*. En el apéndice: *Cours de philosophie du droit* (1889, 2016); *Il portoguese Wenceslau de Moraes e il Giappone ottocentesco* (2016). Por si esto fuera poco, cabría añadir también que Losano forma parte de la Asociación Italiana de Estudios Japoneses (AISTUGIA) y de la Asociación de Estudios Japoneses en España (AEJE).

El volumen se estructura en tres partes perfectamente diferenciadas. El libro arranca con un estudio de Mario G. Losano, titulado "Un testimonio valenciano de la transformación de Japón en el siglo XIX. Enrique Dupuy (1851-1904)", el cual se divide a su vez en cinco capítulos. La segunda parte recoge un texto del propio Enrique Dupuy de Lôme "La transformación del Japón en la era Meiji, (1867-1894)" mientras que la tercera y última parte es una bibliografía de Enrique Dupuy de Lôme (1851-1904).

Como precisa el propio autor en el apartado de los agradecimientos, esta obra tiene su origen en un artículo publicado en 2012 en la *Revista de Historiografía* de la Universidad Carlos III de Madrid puesto que en aquel texto ya adelantaba el autor su anhelo de que el librito sobre Dupuy, escondido entre las páginas de sus *Estudios sobre el Japón*, fuera nuevamente publicado con un co-

mentario, actualizándose además la breve lista de estudios españoles sobre el Japón Meiji.

El libro parte de una premisa ineludible y es que las relaciones de la península Ibérica con Asia oriental estuvieron marcadas por dos hitos históricos: el Tratado de Tordesillas (1494) y el cierre de Japón después del "siglo cristiano", que aproximadamente duró entre 1550 y 1650. Tengamos en cuenta que, como explica Losano, la llamada "perspectiva de Tordesillas" condicionaría inevitablemente durante siglos la visión del mundo de ambos Estados –España y Portugal–, adonde cada uno llegaba siguiendo rutas opuestas, lo que exigía precisamente el Tratado de Tordesillas.

En la Europa de los siglos XIX y XX el autor revela en esta monografía una vivaz contribución a la difusión de la imagen del Japón moderno en las exposiciones universales, en las crónicas de guerra ruso-japonesa y en la literatura exótica, tanto de clase alta como popular. Un dato relevante es que aunque Japón estuvo presente en la exposición universal de Barcelona de 1888, el arte español no conoció un niponismo comparable al de otras naciones europeas que sí habían participado activamente en la apertura comercial con Japón.

Curiosamente, las primeras noticias de las relaciones todavía escasas entre Japón y los gobiernos occidentales llegaron a España indirectamente, a través de diplomáticos acreditados en los gobiernos que de vez en cuando habían mantenido esos contactos.

Mario G. Losano se detiene a estudiar de forma concienzuda y rigurosa, desde el punto de vista científico, la aportación del diplomático Enrique Dupuy de Lôme (1851-1904), al que dedica, como ya se señaló anteriormente, las primeras páginas de este libro. Esta Primera Parte gira en torno a cuatro temas concretos: se estudia el contexto de formación del joven Enrique Dupuy; el principio de su carrera diplomática en Japón, donde escribió el texto que aquí se publica; sus análisis comerciales sobre la seda y el vino, y su carrera de diplomático reconocido, tanto en los acontecimientos europeos (especialmente, la Cuestión de Oriente que culmina con la guerra ruso-turca) como en Estados Unidos, donde provocó un incidente diplomático que tuvo consecuencias en la crisis de Cuba y que le convirtió involuntariamente en alguien reconocido hasta nuestros días.

Recomendaría las páginas en las que Losano elabora una brillante biografía vital e intelectual, en la que destaca cómo el primer destino del veinteañero diplomático español Enrique Dupy fue Japón donde residió desde 1873 hasta 1875, cuando el país asiático se abría al mundo occidental después de casi doscientos cincuenta años de aislamiento. El gobierno español encargó a Dupuy, junto a las habituales tareas diplomáticas, el estudio de la industria de la seda en Japón, dado que en aquellos años una epidemia que afectaba a los gusanos de seda había puesto en riesgo esta industria de Europa. Dupuy tenía conocimientos de la industria serícola debido a que su familia tenía una moderna hilandería, cerca de Valencia. De hecho, como explica Losano, su padre ya había escrito un libro sobre la sericultura.

Losano resalta que Dupuy fue autor de dos libros de memorias sobre Japón. El primero, publicado en 1877, describe la vuelta al mundo que llevó a cabo para regresar a España desde Japón atravesando Estados Unidos. En cuanto al segundo, cabe afirmar que es un estudio íntegramente centrado en Japón,

publicado en 1895, aunque Dupuy había proyectado este último durante la elaboración del primero.

Con el fin de hacer posible una comparación con la contribución de Dupuy, en la segunda parte de esta obra el autor examina los escritos de otros cinco autores acerca de la modernización de Japón: los españoles, Vicente Blasco Ibáñez, Luis de Orteyza y Francisco de Reynoso; el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo; por último, el autor portugués coetáneo, Wenceslau de Moraes, oficial de marina, cónsul y escritor.

El texto de Enrique Dupuy, titulado en su versión original "La transformación del Japon. 27 años de Meiji. Páginas de historia contemporánea. 1867-1894", publicado en este libro, a pesar de que es un documento poco conocido da buena cuenta de la occidentalización de Japón ya que el autor de origen valenciano vivió durante dos años en Yokohama. Efectivamente, su primer destino como diplomático fue Japón, al cual dedica dos obras en 1877 y en 1894. En esta última obra es donde se recoge la breve monografía sobre el Japón Meiji aquí publicada, aunque se encontraba ya elaborada hacia 1874. Gracias a la preparación jurídica y diplomática de Dupuy, unida a sus dos años de estancia en Japón –de 1873 a 1875– como secretario de la delegación española, hacen que sus palabras sobre la transformación socioeconómica de Japón durante la época Meiji sean dignas de tener en cuenta.

Aunque la estancia japonesa de Dupuy tuvo lugar en el bienio 1873-1875, Losano abarca en su estudio un periodo de tiempo más amplio, que en el caso de España comprende todo un extenso siglo XIX, desde 1808-1923, es decir, desde la invasión napoleónica hasta la dictadura de Primo de Rivera, y en el caso de Japón un siglo más reducido en años, desde 1868 a 1914, esto es, desde el inicio oficial de la occidentalización hasta la entrada de Japón en la Primera Guerra Mundial. No obstante, el autor no desatiende en el libro el estudio del origen del cierre del archipiélago en el siglo XVII para así entender cómo se produjo después su apertura, justo antes de 1868.

La obra recoge en su parte final una bibliografía de Enrique Dupuy de Lôme (1851-1904) que revela los intereses políticos y culturales del diplomático español. La importancia de esta bibliografía deriva de que hasta ahora es la primera y por el momento "la única" que se ha hecho comentada de sus escritos. Verdaderamente Losano realiza una tarea muy meritoria ante la dificultad reconocida de encontrar los artículos que Dupuy había publicado en la prensa diaria o periódica. En cualquier caso, cronológicamente, el autor elabora un listado de los títulos de las obras de Enrique Dupuy gracias a un ingente trabajo de reconstrucción directa o indirecta. Por si esto fuera poco, Mario G. Losano en el comentario a los títulos individuales reproduce de forma generosa parte de los artículos sobre Japón, teniendo en cuenta que el objeto de este libro es ilustrar la imagen de Japón transmitida por Dupuy a los españoles. En cuanto a los artículos que tratan otros asuntos, el autor se limita a la indicación bibliográfica, haciendo escuetos comentarios.

Habría que resaltar que el autor de origen italiano ha tenido que transcribir de las revistas digitalizadas los textos que en esta parte se recogen en el libro. Sobra decir que los pasajes reproducidos en esta obra ayudan perfectamente al lector a entender el pensamiento de Dupuy. Por todo lo anterior, tan solo queda felicitar una vez más a Mario G.

Losano por esta magnífica reconstrucción del itinerario vital e intelectual de este valenciano Enrique Dupuy dirigida a demostrar la ingente renovación de Japón en la segunda mitad del siglo XIX, lo que logra sagazmente el autor, en buena medida, gracias a la documentación conservada en archivos españoles.

Cristina Hermida del Llano

Martín Cabeza, Juan Diego, *Estética de lo jondo. Poesía y pintura de Francisco Moreno Galván*, Sevilla, Bienal de Flamenco de Sevilla y Editorial Universidad de Sevilla, 2018, 380 págs.

El libro que aquí reseñamos es la edición de una tesis presentada en la Universidad de Sevilla dentro del programa de doctorado *El flamenco: acercamiento multidisciplinar a su estudio*. Su aparición debe alegrarnos por dos cosas: por la existencia de ese ambicioso y excelente programa de doctorado y por la calidad del trabajo que en este caso nos ocupa. Hace mucho tiempo que el artista morisco Francisco Moreno Galván merecía un estudio amplio y profundo sobre su aportación al flamenco, a la pintura y a la cultura española en general, y aquí está por fin. Y es digno de elogio. Su autor, Juan Diego Martín Cabeza, aborda al personaje desde su naturaleza poliédrica de creador: autor de letras flamencas, pintor, urbanista y hombre de izquierdas, comprometido con la lucha por la libertad en una época oscura y difícil por la situación política española. Todos esos aspectos son analizados con minuciosidad, rigor y profundidad encomiables, y con un afecto por el personaje que se deja sentir continuamente a lo largo de toda la investigación. El libro está dividido en dos partes principales: la que aborda la obra poética de Moreno Galván y la que se ocupa de su obra pictórica y de sus otras manifestaciones artísticas como cartelista, diseñador de discos y urbanista. Cuenta, además, con una oportuna introducción –en la que se incluye su biografía y la descripción del contexto ideológico y social del flamenco en su tiempo–, y un amplio apéndice en el que se recogen documentos de gran interés para conocer mejor al creador de La Puebla de Cazalla y su obra. La parte dedicada a la obra poética de Moreno Galván es la más extensa y en ella no se deja ningún cabo suelto, pues son múltiples y muy interesantes las cuestiones que se plantean. Por ejemplo, el debate en torno a la poesía popular y a su relación con la llamada poesía culta, exponiendo las diversas posiciones sobre dicha relación –Rodríguez Marín, Gustavo Adolfo Bécquer o Cansinos Assens–, así como la del propio Moreno Galván, quien, a la manera machadiana, reivindica la importancia y la grandeza del arte y la cultura popular, que es una de las ideas centrales de toda su labor creadora. Se realiza también un análisis de la influencia poética recibida por Moreno Galván –del Romancero, San Juan de la Cruz, Quevedo, Lope de Vega o los hermanos Machado–; una exposición de la variedad de temas que recogen sus letras y la importancia de sus letras políticas y sociales –cantadas en su mayoría por José Menese y, en menor medida, por Diego Clavel y Miguel Vargas–, que supusieron una inteligente y oportuna renovación de las letras flamencas tradicionales. A todo ello se añade un apartado muy útil y necesario sobre las peculiaridades formales –estructura métrica, estilos, léxico– de esas letras flamencas. Queda bien claro en este recorrido que la poesía era, ante todo, para Moreno Galván poesía cantada, y

que aspiraba, como Manuel Machado, a ser cantado por el pueblo: "Hasta que el pueblo las canta, / las coplas, coplas no son, / y cuando las canta el pueblo, / ya nadie sabe el autor".

La parte dedicada a la pintura y a otras manifestaciones artísticas de Francisco Moreno Galván es no menos importante. En ella se expone una teoría de lo jondo que no afecta sólo al Arte Flamenco, sino al arte en general; en la que está presente la influencia sobre Francisco de su hermano José María, intelectual, periodista y destacado crítico de arte español, especialmente de pintura. Se analiza la evolución temática y formal de nuestro autor, su representación pictórica del flamenco, la influencia recibida de la vanguardia y, sobre todo, la decisiva presencia en él de Pablo Picasso. En este apartado se pone, además, de relieve la variedad del campo creativo en el que se desenvolvió Francisco: sus proyectos arquitectónicos y urbanísticos para su querida Puebla de Cazalla, la gestación y organización de la célebre Reunión de Cante Jondo que se viene celebrando allí desde 1967 hasta hoy, o su incansable labor como cartelista, diseñador de portadas de discos, muralista, editor, ilustrador y tipógrafo. Por último, en el Apéndice final del libro, además de múltiples testimonios y exégesis sobre Moreno Galván, hay reproducidos dos textos de especial interés. Uno de ellos es una conferencia impartida por Francisco en Córdoba sobre las letras flamencas, donde se trasluce su poética como creador y la influencia en ella de don Antonio Machado. El otro es un interesante ciclo de conferencias de su hermano José María sobre lo español en el arte contemporáneo, en el que defiende dos características principales de nuestro arte: el expresionismo y el sentimiento trágico de la vida.

Son numerosas y muy dignas de atención las meditaciones que este magnífico libro nos propone, y que aquí sólo podemos mencionar, a propósito de la poesía flamenca, del tránsito entre lo culto y lo popular, del concepto de *arte jondo*, de la relación entre el flamenco y otras artes o de la vinculación entre estética, ética y política. Su autor, Juan Diego Martín Cabeza, ha sabido aunar en él la erudición con la reflexión para despertar nuestro interés por la vida y la obra de Moreno Galván y por los interrogantes que nos plantea. Y ha recogido y plasmado de manera ejemplar el espíritu de "Fransisco" –tal y como se le nombra todavía hoy, con unánime admiración y respeto, en su pueblo–, a la vez amante de la tradición e innovador, comprometido con su tiempo y rebelde. Un espíritu cuya característica más sobresaliente es, como en el *Juan de Mairena* de Machado, su demofilia, su amor y respeto por el pueblo; al que defendió siempre con sus palabras y con sus acciones, dejando un legado que merece ser recordado y conservado para siempre. Gratitud es lo que merece Francisco por ese legado y gratitud es también lo que merece Juan Diego por este trabajo.

José Martínez Hernández

Martín Gijón, Mario, *Un segundo destierro. La sombra de Unamuno en el exilio español*, Madrid, Vervuert-Ayuntamiento de Bilbao, 2018, 352 págs.

Unamuno, el energúmeno (así lo llamó Ortega), que había vuelto a España, tras su destierro en Francia (1924-1930), saludó la proclamación de la República con entusiasmo. Pero, según avanzaba,

con infinitas dificultades, el programa republicano de educación, separación de Iglesia-Estado, ley del divorcio, moderada reforma agraria, instauración de autonomías, etc., Unamuno se distanció de ese programa y llegó incluso a adherirse al golpe de los generales en julio de 1936. Es verdad que corrigió este traspié cuando vio qué clase de España venían a instaurar los sublevados. Pero el hecho de haberse adherido inicialmente a ellos provocó incertidumbre acerca de su figura, que se había convertido en icono del ciudadano ejemplar por su valentía frente a la dictadura de Primo de Rivera y por su constante batallar en la prensa, en la novela, en sus ensayos, en la poesía. Se había convertido en símbolo de grandeza moral y política.

El libro de Mario Martín Gijón, que seguramente toma el título del verso de Bergamín ("sombra soy en penas detenida"), muestra claramente que, a pesar de algunos reproches por esa adhesión, los republicanos exiliados lo leyeron, lo admiraron, lo comentaron y lo consideraron maestro, a veces hasta niveles de exaltación. María Zambrano, a la que se dedican las primeras páginas, se llamaba discípula de Ortega, de quien apreciaba la claridad, pero quien la fascinaba era Unamuno, por su pasión. Ella escribió el primer libro publicado por los exiliados sobre él, un libro que sólo se editó póstumamente, en 2004. Como señala Martín Gijón, siguiendo a Zambrano, Unamuno supo defender su pensamiento desde Salamanca, desde donde dialogó con europeos de forma muy independiente, sin ninguna necesidad de usar el foro madrileño, el de la centralización monárquica. Según Zambrano Unamuno "no llegó jamás a hacer filosofía" debido a su contraposición de tragedia y filosofía, es decir, de vida y razón. La razón positivista constituye un freno al ansia de inmortalidad. El libro de Zambrano con más intenso diálogo con Unamuno es *España, sueño y verdad*, de 1965, en el que el vasco es considerado como "mediador", cosa que lo hace pasar de escritor a autor. En este contexto, Martín Gijón saluda que Zambrano vea positivamente en Unamuno "el abandono de la filosofía, del método, a favor de la poesía y la entrega sacrificial." Si es así, parece difícil sostener que Ortega sea el "maestro" de Zambrano. Se trata, naturalmente, de un tema de debate. Lo que sin duda es muy acertado es el título que lleva el capítulo sobre Zambrano: "La mirada amorosa y pionera."

Martín Gijón se refiere a continuación a Ferrater Mora, uno de los exiliados que más se leían en España. En su libro *España y Europa* (1942) afirma que, a diferencia de Europa (la razón), España asume el vivir en crisis como forma de vida. Los exiliados habrían evocado España como una *actitud*, más que como una realidad geográfica, como una actitud moral y religiosa. Su libro *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, reeditado en 1957 y 1985, traducido al inglés en 1963, se convirtió en una de las referencias imprescindibles en los estudios sobre el vasco. Como señala el autor, para Ferrater "la filosofía de Unamuno se aproxima a la 'existencialista', o a la 'existencial', más que a ninguna otra" (p. 57), pero subrayando siempre la inconfundible originalidad de su pensamiento.

El autor se ocupa también del barcelonés Jacinto Grau, bastante desconocido en España y que escribió ensayos notables sobre Unamuno, destacando sus raíces vascas, opuestas a las mediterráneas. De ahí que enfrente la agonía unamuniana al hedonismo levantino. Grau, a diferencia de otros exiliados que fueron

muy duros con el libro de Marías sobre Unamuno, no considera que el catolicismo de aquél enturbie su "inteligente y documentado" estudio.

Pasando al exilio de Francia, se analizan las figuras del Carlos Esplá, Francisco Madrid, Corpus Barga, Eduardo Ortega y Gasset. Esplá, colaborador del también republicano Blasco Ibáñez, apreciaba mucho a Unamuno: si éste "es la pasión por la Verdad, Blasco Ibáñez es la pasión por la República." (p. 72). Francisco Madrid es uno de los exiliados que se pregunta cómo pudo Unamuno, "liberal por excelencia", adherirse al golpe de los generales. Su respuesta: "su misión [la de Unamuno] fue la de estar siempre frente a los que tuvieran el poder." (p. 75). Corpus Barga, que "apenas supera en este capítulo el nivel de la anécdota", se atribuye la idea de traer a Unamuno de Fuerteventura a París, idea que fue convertida en realidad por el director del periódico *Le Quotidien*. Eduardo Ortega y Gasset, el hermano del filósofo, compartió también exilio con Unamuno y fue clave en la edición de *Hojas Libres*, la revista en que se fustigaba la dictadura de Primo de Rivera y en la que Unamuno desempeñó el papel principal, como lo recuerda el exiliado madrileño en su libro *Monodiálogos de don Miguel de Unamuno* (Nueva York, 1958). Eduardo corrige a su hermano José y también a Zambrano sobre el castellano de Unamuno (no era aprendido, p. 79) y pretende corregir a Marías, que habría adulterado a Unamuno al intentar sistematizarlo.

El capítulo V se refiere a la contienda Eugenio Imaz-José María Quiroga Plá. Imaz fue uno más de los que arremetieron contra Marías por haber catalogado a Unamuno como "innecesaria heterodoxia". Tiene toda la razón el autor al precisar que "el libro de Marías era… de lo más liberal que se podía escribir en la época." (p. 86). Compárese con lo que decían de Unamuno los jesuitas en su revista *Razón y Fe*. También Quiroga Plá, que sentía por Unamuno una veneración sin límites, protesta por el ensayo de Marías. Sin embargo, no pudo llegar a escribir su proyectado libro sobre Unamuno. Quiroga Plá piensa que el entonces inédito *Cancionero* del vasco significaba una evolución de éste como poeta y como prosista. Militante comunista, Quiroga reivindica de forma apasionada la pertenencia de Unamuno a la España republicana frente a la "manipulación que estaba sufriendo a manos de Marías" (p. 93. Quiroga se refiere a la antología *Obras selectas* de Unamuno) y más todavía frente a los franquistas que jaleaban el nombre de Unamuno mientras retiraban su obra de la circulación.

El capítulo VI aborda el tratamiento filosófico de Unamuno entre los exiliados. Aquí resulta abismal la diferencia entre el interior de España y el exilio. Los Ferrater, García Bacca, Serrano Poncela reconocen a Unamuno como filósofo original, y habría que destacar su autoridad filosófica para hacerlo. García Bacca no sólo lo considera filósofo, sino que lo sitúa entre *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, de 1947. Aunque Unamuno no sea ni quiera ser sistemático, su tratamiento de la agonía, del sentimiento trágico de la vida, nos pone ante una realidad que él expone con tanta fuerza como originalidad, por lo que Bacca se afana en resaltar esa originalidad y situar así al autor vasco entre los grandes de la filosofía universal, a la vez que diferencia cuidadosamente la subjetividad unamuniana de otras visiones, como la de Heidegger. Bacca resalta justamente la riqueza de esa subjetividad unamuniana frente a una filosofía occidental que habría olvidado el sentimiento y la individualidad.

También como poeta tiene reconocimiento Unamuno entre los exiliados. Ésta era su faceta menos valorada, pero según iba siendo conocida, era apreciada como la más alta expresión de la poesía moderna española. En palabras de Cernuda: "Unamuno [es] probablemente el mayor poeta que España ha tenido en lo que va de siglo." (p. 127). Benjamín Jarnés, Manuel Altolaguirre, Juan José Domenchina, Jacinto-Luis Guereña, José Bergamín, León Felipe, Arturo Serrano Plaja, Antonio Aparicio, Pedro Salinas, Jorge Guillén, desfilan por estas páginas como nombres que ensalzan al poeta Unamuno, entre los cuales Bergamín es "el unamuniano mayor de la República." (p. 131).

La obra de Antonio Sánchez Barbudo, el exiliado que consideró chateaubrianesca la conversión de Unamuno y que quiso convencer a sus lectores de que la fe de Unamuno era un "fraude", merece bastante atención del autor, que le dedica numerosas páginas, mostrando la evolución que hay entre el Sánchez Barbudo de *Una pregunta sobre España* (1945), muy centrado en la figura y la obra de Unamuno como intérprete de España a través del quijotismo, y el Sánchez Barbudo nombrado profesor en Wisconsin, que "decidirá dedicarse exclusivamente a la crítica literaria, centrada en los escritores que más ocupaban al exilio republicano, Galdós, Machado y, por encima de todo, Miguel de Unamuno." (p. 150). Si no interpreto mal a Martín Gijón, diría que no ve con muy buenos ojos el tratamiento que Sánchez Barbudo ofrece de la personalidad de Unamuno, pretendiendo leer el interior del vasco más allá de lo necesario o prudente, pero señalando, al mismo tiempo, que es el propio Sánchez Barbudo el que reconoce que "de sus creencias o falta de creencias […], su sinceridad o insinceridad y su compleja personalidad, se ha escrito quizá demasiado " Y añade el autor: "algo de lo que él, puede añadirse, no estaba libre de culpa." (p. 155).

Américo Castro fue también de los que tuvieron relación, sobre todo epistolar, con Unamuno. Su libro, *El pensamiento de Cervantes* (1925) es toda una respuesta al *Quijote* del vasco. Tampoco coincide con él respecto de la República, cuyo programa de modernización de España veía con entusiasmo, por lo que le dolía "la frivolidad de Unamuno en las sesiones del Consejo de Instrucción Pública haciendo elogio del analfabetismo y manifestando desdén por el proyecto educativo de la Segunda República." (p. 160). Y, sin embargo, *"España en su historia*, que es una respuesta a *En torno al casticismo*, texto unamuniano del que Castro criticaba el concepto de intrahistoria y el de casticismo, así como el no haber percibido el papel de los judíos en la realidad de las castas. Pero, igual que para Zambrano, Ferrater o el propio Sánchez Barbudo, también para Américo Castro sería Unamuno el *homo hispanicus* por excelencia.

Martín Gijón pasa revista igualmente al exilio en Inglaterra en el capítulo titulado "Unamuno para ingleses, franceses y cubanos". Aquí el protagonista es Arturo Barea, autor de *La forja de un rebelde*, novela publicada inicialmente en inglés. Su ensayo *Unamuno* (1952), también en inglés, fue fundamental para dar a conocer Unamuno a los lectores anglosajones.

Francia, país a donde fue a parar la masa de exiliados republicanos españoles, fue literariamente menos relevante que América, seguramente debido a que los relevantes tuvieron oportunidad de embarcarse para el Nuevo Mundo. Martín Gijón destaca a Jerónimo Chicharro de León, catedrático de instituto de La-

tín, de confesión protestante, que escribió el ensayo *Unamuno y Francia* (1954). Este ensayo no llegó a publicarse, pero se guarda en el archivo de Unamuno, razón por la cual el autor le dedica una atención que considero muy justificada. También tiene interés la figura del gallego, cubano de adopción, Ángel Lázaro. Su admiración hacia Martí va ligada a la de Unamuno, que fue en su tiempo lector ferviente del cubano, al que llama "libertador civil de su patria" (p. 191).

El capítulo X trata de los exiliados liberales: Salvador de Madariaga, Francisco Ayala, Juan López Morillas, Juan Marichal, Álvaro de Albornoz. Madariaga simpatiza con el Unamuno que, por resaltar el individualismo y desdeñar el colectivismo, es un europeo liberal. En 1937 publicó *Elegía de la muerte de Unamuno*, "muestra de las escasas dotes que poseía para la lírica" (p. 198). El autor señala que Madariaga "condenaba a Unamuno a un cielo que no quería", por lo que pone la *Elegía* en paralelo con el *Poema de la bestia y el ángel*, de Pemán, "por poco que al coruñés le hubiera gustado ese paralelismo". Conviene recordar que Madariaga, junto con Julián Gorkín, fue el "alma" de los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, "revista cultural financiada por la CIA para combatir la influencia comunista en Europa y Latinoamérica." (p. 200). Apoyar la edición de libros sobre Unamuno como los de Eduardo Ortega y Gasset o de Ricardo Gullón fue considerado por los responsables políticos de la sección española del Congreso por la Libertad de la Cultura como apoyo a un liberal "no contaminado por el marxismo". Ayala, autor de una obra extensísima, ve a Unamuno como disidente, pero, al mismo tiempo, como la síntesis del pensamiento tradicional y heterodoxo, ya que encierra ambos dentro de sí. En la novela es donde Unamuno vierte su filosofía y en las novelas está tan presente él, que merma su autonomía. Como carencia señala Ayala la falta de humor en esas novelas, que alcanzan su grado máximo con *San Manuel Bueno, mártir*. Por su parte, Marichal destacaría en *El designio de Unamuno* (2002), el europeísmo del vasco. Otros españoles habrían recorrido más países que él, pero no había "en su época en España o fuera de ella un español que supiera tanto; no en saber de hechos, sino que supiera tanto sobre la cultura europea desde dentro de cada país, desde dentro de cada lengua." (p. 209)

Martín Gijón repasa también la visión de Unamuno entre los exiliados comunistas, aunque aquí se notan a faltar algunos nombres (Wenceslao Roces, por ejemplo). Son muy interesantes las páginas dedicadas a Sánchez Vázquez, sin duda el marxista español más destacado del exilio. Solamente señalaría, para mejor comprensión de lo que él escribía sobre el socialismo de Unamuno en los años 50, que no se había publicado todavía el libro de Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, en el que se mostraba por primera vez ser Unamuno autor de gran cantidad de artículos anónimos en *La Lucha de Clases*, artículos que Pérez de la Dehesa identificó, trabajo al que después se sumaron otros. Ni Sánchez Vázquez ni otros exiliados podían conocer entonces esta rica faceta de Unamuno

El capítulo XII está dedicado a Unamuno entre los exiliados vascos. En él se pasa revista a Salbatore Mitxelena, Isidoro de Fagoaga, Justo Gárate, Martín de Ugalde, Eloy Placer Martínez de Lecea, entre los que Unamuno no sale muy bien parado por su escaso aprecio de la

lengua vasca, que él considera incapaz de ser lengua de cultura, elemento clave, a mi entender, de su insuficiente comprensión de las lenguas vivas en España.

No podía faltar un capítulo sobre Carlos Blanco Aguinaga, el autor de libros tan bellos como *El Unamuno contemplativo* (1959), con aportaciones fundamentales sobre la *intrahistoria*, pero también de estudios tan rompedores como *Juventud del 98*, libro básico para el estudio del Unamuno socialista, aunque él resalte una perspectiva, la de la ortodoxia, que hoy carece de interés. Pero el Unamuno socialista, como el anarquizante Azorín o el republicano Blasco Ibáñez, se conformaban muy poco con la imagen que Laín Entralgo había trazado de ellos bajo el nombre de *Generación del 98*.

"El disidente: Ramón J. Sender" es otro capítulo, consagrado a este exiliado que, con respecto a Unamuno, es realmente disidente. Para él "la cabeza hermosa" de Unamuno "encubría un laberinto de odios rencores y envidias" (p. 278).

En el libro de Martín Gijón se encontrarán también estupendas páginas sobre Max Aub: "Podría haber habido unos 'años Aub' en el exilio, pero el parisino de nacimiento y valenciano de elección fue un caso de brillante intelectual sin público, alguien que desarrolló una obra marcadamente actual que, no obstante, tuvo poca difusión entre sus contemporáneos. Aub fue el intelectual sin el público que siempre tuvo Unamuno." (p. 299) Y es un admirador de éste, aunque crítico con él por su "complejo de superioridad". Entre Ortega (¡"andaluz por donde se lo mire"!) y Unamuno, se queda con el vasco, que ponía seriedad en la vida. Max Aub, el genial innovador, es, aun señalando las insuficiencias de Unamuno, uno de los que lo consideran paradigma de lo hispánico.

El libro dedica sus últimas páginas a Bergamín, el exiliado más fiel a Unamuno. Fue, como dice Martín Gijón, "un discípulo que vale por toda una corriente." (p. 308). Bergamín tenía la intención de escribir una biografía de Unamuno que no llevó a cabo, pero se podría confeccionar "a partir de sus ensayos sobre Unamuno". Al parecer, Bergamín, que era presidente de la Alianza de Intelectuales Antifascistas y fundador de *El Mono Azul*, guardó "un dolorido silencio" al apoyar Unamuno a los sublevados. Su actitud recuerda la de Joan Maragall ante la quema de Iglesias en la Semana Trágica: la culpa residía en la iglesia misma por ser la casa de los ricos. Bergamín recuerda que Unamuno sabía "diferenciar entre la fe católica y la utilización política de ésta." (p. 314). Las 25 páginas que el autor dedica a Bergamín son quizá la mejores del libro, sin que esto signifique minusvalorar en absoluto los demás capítulos. El conjunto tiene una densidad nada frecuente. Y hacía falta un estudio como éste, mostrando la recepción de Unamuno entre los exiliados, pues a menudo circula el rumor de que éstos, sobre todo los más comprometidos con la República, rompieron con él a causa de su inicial adhesión a los militares golpistas. Aquí se muestra fehacientemente que no fue así. El libro muestra esto y mucho más. Muestra la inmensa riqueza y complejidad del mundo del exilio. Y queda labor, por hacer, cosa que el libro también manifiesta en varios aspectos, dejando abiertos problemas que habrá que estudiar dentro del apasionante campo del exilio español, más apasionante cuando se analiza con este rigor y con tanta empatía.

Pedro Ribas

Monferrer-Sala, Juan Pedro; Mantas-España, Pedro, *De Toledo a Córdoba. Tathlīth al-Waḥdāniyyah ('La Trinidad de la Unidad'). Fragmentos teológicos de un judeoconverso arabizado*, Madrid, Editorial Sindéresis, 2018, 223 págs.

Poca es la literatura que conocemos de las polémicas mantenidas por judeoconversos arabizados. Nos encontramos en esta obra con un importante testimonio de ella. Como dicen los autores en su prólogo, en este texto "descubrimos la labor desempeñada por una elite de judeoconversos que, en sus reflexiones doctrinales, encarnan un bagaje cultural, una competencia textual y una diversidad de tradiciones a las que no se ha prestado suficiente atención, tanto en su aportación intelectual como en lo que éstos y ésta representan: el esfuerzo racional por argumentar ante la diferencia a partir de una actitud polemista" (p. 8).

Este libro realiza una edición crítica de un breve texto anónimo conservado en una obra del jurista mālikī y tradicionalista cordobés Ibn 'Umar al-Anṣārī al-Qurṭubī (1182-1258), titulada Kitāb al-I'lām (Libro de la información). El texto anónimo lleva el título de Tatlīt al-Waḥdāniyya, (La Trinidad de la Unidad), ya editado anteriormente, pero al que ahora se introducen novedades al corregir erratas y al identificar pasajes no especificados anteriormente. Ocupa veintiuna páginas de texto árabe (pp.127-148) y treinta y nueve páginas en la traducción ampliamente anotada (pp. 151-190). Pero siendo importantes la edición y, sobre todo, la traducción del texto, la obra de la que tratamos tiene un notable interés por el excelente estudio del que se acompaña, que ocupa desde la página diecisiete a la ciento veintitrés, en el que los autores presentan "el estado de la cuestión en relación con sus posibles vínculos latinos y orientales, el fondo de estas hipótesis para ampliar el campo de las posibles relaciones entre dichos vínculos y para plantear su posición en relación al texto a su naturaleza y a sus fuentes" (p. 9 del prólogo) y en el que abundan los datos, las exposiciones y los análisis de esos datos.

El texto que los autores nos ofrecen en su versión árabe y en su traducción se sitúa en el contexto de las frecuentes polémicas que hubo entre cristianos y musulmanes con el objetivo de mostrar la verdad de la fe defendida y la falsedad de la fe atacada, polémica en las que los debates se centraban en cuestiones teológicas como la encarnación y la divinidad de Cristo, la Trinidad y la autenticidad del Evangelio, por un lado, y la profecía de Mahoma y el Corán, por otro. El escrito en cuestión debate el problema de la Trinidad, posiblemente surgido en el ambiente toledano en el que cristianos, musulmanes y judíos podían estar litigando a lo largo del siglo XII y que los autores de la edición y traducción refieren en su estudio introductorio como una continuidad de la "polémica Toledo-Córdoba", por ser continuación de varias polémicas que, al parecer, se mantuvieron a mediados de ese siglo, especialmente la que se produjo entre un sacerdote toledano de nombre al-Qūtī (el Godo) y su Risālat al-Qūṭī ("Epístola de al-Qūṭī) dirigida, exhortándole a su conversión, al joven y culto musulmán llamado al-Jazraŷī, que respondió con una refutación titulada Maqāmi' al-ṣulbān ("Mazos para [martillear] las cruces", p. 25).

Tras estos antecedentes, los autores realizan un análisis de la vinculación entre el Tatlīt y la teología latina. En una segunda parte, se ocupan de la nomina-

ción que las tres personas de la Trinidad reciben en la obra y su relación con Pedro Alfonso, Pedro Abelardo y Hugo de San Víctor. Los autores advierten cómo diversas coincidencias entre el Tatlīt y el Diálogo contra los judíos de Pedro Alfonso han llevado a plantear la hipótesis de que ambos textos son obra de este famoso autor judío, Moisés Sefardí, convertido al cristianismo con el nombre de Pedro Alfonso. Realizan un análisis entre la obra editada y Pedro Alfonso y concluyen que la atribución de la obra a este autor es una hipótesis que resulta difícil de sostener. También llevan a cabo una amplia comparación entre las tesis trinitarias de Pedro Abelardo (potentia, sapientia, begninitas/voluntas) y la trinidad de conceptos de la obra de polémica (Poder, qudra; Conocimiento, ʻilm; Voluntad, irāda) y la posible identidad entre aquellas y estas. En tercer lugar examinan la relación de Hugo de San Víctor con la tríada de conceptos, señalando que el Victorino podría ser el origen de esa tríada, por lo que, como indican en un cuarto apartado, el autor del Tatlīt habría sido un judeoconverso que pudo tener acceso directo o indirecto a los textos y doctrinas de Pedro Abelardo y de Hugo de San Víctor. Esta interesante observación aportaría novedad sobre el conocimiento que de las doctrinas de estos dos pensadores se tuvo en la Península Ibérica, tan poco atendidas y estudiadas hasta ahora.

La tercera parte del Estudio se consagra al examen de las huellas cristianas orientales en el texto editado y traducido, en el que se aprecian algunas semejanzas existentes en ese texto con el tipo de argumentación racional del Kalām adoptado por Ibn Tūmart. Pero, sobre todo, destaca la utilización de conceptos propios de la tradición polemista cristiana oriental, puesto que las cuestiones debatidas por los mutakallimūn se centraban en el problema de los nombres y atributos divinos, cuyas argumentaciones sirvieron a los cristianos del Próximo Oriente para sus intereses apologéticos y sus razonamientos trinitarios.

Concluyen los autores indicando que el Tatlīt debe ser considerada una obra polemista entre tantas como fueron compuestas por cristianos arabizados en Oriente y en Occidente durante la Edad Media como reacción a sus oponentes musulmanes (p. 101). Agregan una "Coda" para indicar que el autor de la obra debe ser un judeoconverso cuya identificación y procedencia son desconocidas. Por su conocimiento de las lenguas hebrea y aramea y su dominio del texto hebreo y la literatura targúmica, piensan que su autor debió ser, además de rabino, un intelectual experto en exégesis bíblica, estudios talmúdicos y jurídicos, con formación filosófica y teológica (p. 103).

Añaden, finalmente, en "Apéndice documental" comentarios a las secciones y parágrafos de la *Theologia Summi Boni* de Pedro Abelardo, donde éste desarrolla sus argumentos sobre poder, sabiduría, bondad (Buena voluntad). Se completa la obra con una amplia bibliografía, índice de referencias bíblicas y targúmicas, índice de referencias coránicas y ahādīt e índice de términos.

Se trata pues de la edición y traducción de una obra que puede ayudar a comprender el ambiente de estudio y polémica en la Península Ibérica y su relación con posibles fuentes teológicas cristianas orientales y occidentales. El estudio que la acompaña sitúa perfectamente en su ambiente el texto editado.

Rafael Ramón Guerrero

Montiel, Edgar, *Ensayos de América. Interrogar nuestro tiempo*, Compilador: Joel Rojas, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad del Perú, Decana de América, Fondo Editorial, 2018, 330 págs.

Esta nueva obra de Edgar Montiel, Doctor en Economía y magister en Filosofía Política por la Universidad de París I Panthéon-Sorbonne, tiene un carácter original y singular. Buena prueba de ello es que el propio Prólogo de la misma consista en una entrevista del Compilador, Joel Rojas, al autor Edgar Montiel.

El título de este libro es "Ensayos de América. Interrogar nuestro tiempo", lo que anticipa que se trata de un conjunto de trabajos que giran en torno al tema de América. El hecho de que se compilen ensayos no es casual ya que como Edgar Montiel reconoce "el ensayo está dotado de posibilidades para transmitir tanto sentimientos estéticos y emociones, como conceptos razonadores para avanzar propuestas. Es, pues, un género muy versátil que, bien manejado, puede permitirle a uno persuadir mediante ideas y planteamientos" (p. 9). A ello debería añadirse que el ensayo es un género moderno que ve su nacimiento con la propia presencia de América en el mundo. Pensemos que Montaigne lo asume en sus Ensayos de 1588 para tratar el tema de la naturaleza y de los hombres de América, fundando lo que se podría denominar la alteridad como expresión del relativismo cultural. Parece evidente que Edgar Montiel se siente cómodo con este género plástico y flexible, en palabras de Alfonso Reyes, "centauro de los géneros", que goza de una voluntad de estilo y de claridad ideal para razonar, pensar y persuadir.

La primera parte del libro se dedica a la juventud latinoamericana. De hecho, el primer ensayo que se recoge en esta obra está formulado en forma de interrogante: "¿Es heroico ser joven en Latinoamérica?" El autor se adentra en el terreno de la juventud latinoamericana para enfatizar la importancia de los jóvenes como fuerza crítica y constructiva dentro de la sociedad. De ahí que ningún proyecto político pueda prescindir de ellos porque, como dice Montiel, ello sería caminar sin rumbo y sin futuro.

Resulta digno de reflexión que en Latinoamérica se identifique a la juventud con el movimiento estudiantil debido a que ha sido el sector estudiantil el que tradicionalmente ha intervenido con más beligerancia en el escenario sociopolítico del continente. Recomiendo las páginas en las que Montiel explica la diferente actitud asumida por los sistemas sociopolíticos de América Latina frente a la participación juvenil.

El segundo ensayo se titula "Conformismo y rebeldía" y en él se denuncia el alto porcentaje de niños y adolescentes que mueren cada hora a causa de la desnutrición, el hambre o la enfermedad en Latinoamérica. Montiel se refiere también en este texto al tema de la participación juvenil en los ámbitos que los afectan: en las áreas productivas, espacios en los medios de comunicación, columnas en los periódicos, opinión en las orientaciones de la escuela o la universidad, un punto de vista en las opciones sobre recreación, familia, cultura, economía o servicio militar. El autor insiste en que una democracia real y moderna ha de exigir la intervención activa y creadora del joven. Con palabras de Montiel: "Aun cuando existen actitudes de extremismo, de indiferencia, y también de apoyo a causas retrógradas, la intervención significativa de la juventud en el contexto latinoamericano es multi-

facética; concertada con otros sectores sociales, es beligerante, es generosa y muchas veces imaginativa. La protesta juvenil cumple así una función social, de asepsia cívica, de inconformismo ante las estructuras adversas y la injusticia económica y social; la juventud se erige en fuerza constructora del desarrollo" (p. 73).

La segunda parte de esta obra, titulada "Ensayar, una forma de pensar", aglutina seis ensayos entre los que encontramos un estudio de esa figura fascinante que es José Carlos Mariátegui, tratando de descubrir las claves de su itinerario intelectual y vital. Asimismo otro de los relatos trata de ensalzar la figura del Inca Garcilaso, quien influyó en autores tan importantes como Hugo Grocio, John Locke o Montestquieu, por no decir de su influjo también en los independentistas, San Martín, Bolívar, la rebelión de Tüpac Amaru, etc.

El tercer y cuarto ensayo de esta segunda parte se encuentran íntimamente relacionados ya que mientras que el primero, publicado en *Cuadernos Americanos* (1989), constituye un comentario del libro *Religión, política y ciencia en la obra de César Vallejo* (1987) de Stephen Hart, por otra parte, el segundo ensayo se dedica a Alfonso Reyes, un auténtico pensador, un filósofo de la cultura que otorgó las claves, como dice Montiel, "para incursionar en la aventura hermenéutica de perfilar la identidad y tomar conciencia de los deberes pendientes de la Inteligencia americana" (p. 126).

El quinto ensayo se detiene a examinar cómo resulta bastante incierto que las obras del Inca Garcilaso atravesaran incólumes los editores del Renacimiento y el Siglo de las Luces. El dilatado tiempo que transcurre entre la publicación de la primera y segunda parte de los *Comentarios* hicieron que la posteridad los recibiera como dos volúmenes independientes. Lo más importante que revela este ensayo es que el cambio de nombre de la segunda parte a *Historia general del Perú* distorsionó el mensaje del autor a sus lectores, afectando a su estrategia comunicacional. Prueba de ello es el tratamiento que la historiografía daría a este libro en los siglos XIX y XX.

El título del último ensayo de esta segunda parte explica a la perfección su contenido: "Oficio de intelectuales, interpretar la realidad. De autores del relato fundacional a promotores del proyecto de vida nacional". Montiel explica aquí con agudeza el decisivo debate que tuvo lugar en 1551 entre dos grandes figuras: fray Bartolomé de Las Casas y el padre Juan Ginés de Sepúlveda. Coincidiría con Montiel en que el humanismo surgido en el siglo XVI, con motivo de estas disputas, puede considerarse el mayor logro de la modernidad, al ponerse de relieve la tesis de la diversidad como algo inherente a la condición humana hasta el punto de que América se encontraría inscrita en la formación del humanismo moderno. Por otro lado, Edgar Montiel reflexiona sobre la importancia de aunar el poder con el saber, apuntando que es importante que no exista una disociación o divorcio entre la clase política y los intelectuales, al estar insertos en la era del conocimiento.

La tercera parte se titula "África en nuestra América". En el fondo, esta parte le sirve a Montiel para contribuir a que se tome conciencia de la gravedad del continente africano en la génesis cultural y racial de América Latina. Como dice expresamente el autor: "Esta parte de la historia le resulta extraña y casi reniega de ella mentalmente, como latencia de una

vergüenza étnica originada en la Conquista" (p. 170). Creo que goza de gran interés que se haya elegido dentro de esta compilación de ensayos un texto sobre la presencia africana en América pues, como resalta Montiel, "En el imaginario no debe oponerse lo andino a lo africano, pues entre ambos pueblos hubo y hay un permanente connubio; de allí nacen los *yanarunas*, los negros andinos".

La cuarte parte del libro – bajo el rótulo "Cultura y política en acción"- aborda una sugerente reflexión sobre variados temas como el de la globalización y geopolíticas de la culturas, la precariedad de la práctica política, la gobernabilidad y formación del personal público, el aprendizaje de las ciencias de gobierno, cómo América participa en las utopías políticas de la modernidad, etc.

Este compendio de ensayos se cierra, en su quinta parte, con un texto que reproduce el discurso de Rubén Quiroz Ávila en la ceremonia de reconocimiento como profesor honorario de Edgar Montiel de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima (2014). En él y en la conferencia que impartió Montiel en la Casona de San Marcos (2014) queda bien clara su agudeza como intelectual, profesor y gestor, al haber percibido desde muy pronto que uno de los grandes problemas es la desconexión de la cultura con las agendas estatales, por no decir el desprecio o actitud hostil hacia todo lo cultural. Guardemos este importante mensaje, que recorre este volumen de Montiel, para nuestro tiempo actual: la importancia del poder de la cultura y su colosal poder transformador sin dar la espalda a la sabiduría colectiva que ha quedado almacenada en nuestro pasado.

Cristina Hermida del Llano

Montiel, Edgar, *El Perú en la memoria del Renacimiento. La alteridad americana en la forja de la humanidad*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, Fondo Editorial, 2017, 218 págs.

Edgar Montiel (1952), filósofo y economista de origen peruano, quien fue jefe de Políticas Culturales de la UNESCO y representante de este organismo internacional en México, Guatemala, Cuba y Paraguay, ha publicado esta obra que introduce al lector en los modos de funcionamiento de "la alteridad americana en la forja de la humanidad", subtítulo elegido para este volumen titulado *El Perú en la memoria del Renacimiento*. En realidad, en este nuevo libro Montiel pretende anticipar una profunda reflexión sobre cómo la alteridad americana contribuyó a forjar un concepto universal para los nuevos tiempos: la Humanidad, *pluribus et umum*, doctrina que Las Casas defendió en el debate de Valladolid, abriendo así la discusión en el ámbito de los Derechos Humanos.

Estamos ante una obra de lectura fácil y de cuidada edición, ilustrada por el fondo editorial de la limeña Universidad de San Martín de Porres, que debería situarse en el contexto de obras de Montiel anteriores como *El humanismo americano* (2000), *Gobernar es saber* (2005), *El poder de la cultura* (2010), publicadas por el FCE, puesto que en todas ella ahonda en su idea de promover la cultura como un poder, al considerarla un recurso para la buena convivencia.

Hay que reconocer que resultan de gran valor junto a las fuentes escritas recogidas en esta obra por Montiel, las bellas y oportunas imágenes fotográficas de grabados, dibujos, pinturas, esculturas o joyas elegidas que evidencian la rela-

ción entre Perú y Europa desde el periodo del Renacimiento. Como ha apuntado Eduardo García, "Montiel nos deleita con el análisis erudito de estos documentos y su impacto a través de una prosa decantada y serena que nos lleva de la mano con él a visitar los universos más secretos de la imaginación humana".

En realidad, el libro que aparece estructurado en seis capítulos revela el ferviente deseo del autor por establecer puentes entre los países de América Latina y el mundo en sentido global. El prólogo, titulado "Navegar en el océano de la memoria" lo redacta el autor a caballo entre las ciudades de París y Lima en 2016, lo que prueba su conexión vital ente los dos continentes. Aunque como el propio autor reconoce "resulta laberíntico navegar en las aguas procelosas de la memoria", anima a adentrarse en la investigación de cómo la conquista de un remoto mundo andino pudo despertar tanta atención en la Europa del Renacimiento, cuando nadie entonces esperaba hallar un imperio colectivista en medio de cumbres y selvas agrestes. De alguna manera el intento de ciertos humanistas en Europa por reconocer un estatuto jurídico a la condición humana, tal y como anhelaba el derecho de gentes, provocaría que el encuentro de América jugara un papel crucial.

Montiel resalta cómo Perú se convirtió pronto en un destino muy deseado por los conquistadores debido a varios factores: la existencia de un Estado distributivo, de la propiedad colectiva de la tierra, de los "tambos" que distribuían la producción acumulada con equidad junto a la existencia de oro y la aparición de nuevas formas de relación entre la sociedad, la producción y el Estado.

Esta obra nos permite conocer informes al rey, cartas privadas de conquistadores, gacetas y opúsculos de España, Italia, Alemania, Francia e Inglaterra, que fueron los primeros en trasmitir al mundo la noticia de la "conquista del Perú", la caída del imperio inca y la ejecución arbitraria de Atabaliba. De la misma manera que Montiel da buena cuenta de los métodos crueles que usaron los conquistadores, también resalta la valiente actitud de contundente rechazo a la invasión violenta por parte de figuras tan notables como Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Montaigne o Hugo Grocio, entre otras. De hecho, el autor dedica el capítulo V de su libro a detallar las tropelías de los conquistadores que escandalizaban a Europa. Es de justicia resaltar que fue Francisco de Vitoria el primero que reaccionó con sólidos argumentos ante los métodos crueles de Francisco Pizarro en la conquista del Perú, como pone de relieve su carta del 8 de noviembre de 1534 al padre Miguel de Arcos, su superior en la Universidad de Salamanca.

El autor no solo analiza la respuesta enérgica en defensa de la condición humana desde dentro de España sino también desde el Perú, dedicando especial atención a Tito Cusi Yupanqui y al Inca Garcilaso de la Vega, quien fue leído con interés en el Siglo de las Luces, tal y como explica Montiel en el capítulo sexto de su libro. Resulta muy sugerente para el lector que se muestre cómo Garcilaso estuvo presente en los pensadores ilustrados, esto es, en aquellos que tienen una visión racionalista y cientifista de la realidad como Montesquieu o el propio Voltaire.

Montiel resalta cómo Perú siempre tuvo una buena imagen desde los tiempos del Renacimiento. No hay pruebas que puedan acreditar signos de canibalismo ni tampoco de sacrificios humanos, sino

reconocimiento a las dotes de su cultura, a la fineza de la orfebrería y sus tejidos, a la organización de la agricultura, el trazado de sus ciudades, la técnica en el manejo de grandes balsas marítimas así como llamó también la atención el papel hegemónico que desempeñaba la mujer dentro de la familia y en la sociedad en general. En relación con esto último, me ha parecido de gran interés el papel tan importante que cumplieron las mujeres en las campañas de conquista, al haber sido incorporadas en actividades de apoyo a las acciones militares en situación de servidumbre. Ahora bien, el papel de la mujer queda resaltado no solo por su importancia en la conquista sino también en lo que llama Montiel "contraconquista", al haber cumplido una función natural que evita o atenúa la confrontación, siendo más bien mediadora, factor de convivencia humana, integradora de sociedades en gestación.

Me parece muy sugerente la propuesta del autor de detenerse a analizar la autoridad del Inca Garcilaso de la Vega en los debates del siglo XVIII, al haber marcado éste un hito en las relaciones intelectuales entre Europa y América. De este modo, como explica Montiel en la obra, mientras que en el siglo XVI fueron sacerdotes con una mente preclara quienes como Vitoria, Las Casas o Acosta, defendieron en Europa los derechos de los pueblos originarios, dos siglos después, esto es, en el siglo XVIII fue el legado intelectual del Inca Garcilaso de la Vega, natural de América, el que se ocupó de presentar el discurso de las culturas americanas y la defensa de los pueblos que nutren ese continente.

Estamos ante una obra de Edgar Montiel con un gran poder evocador que, a mi juicio, deliberadamente invita a la reflexión sobre la presencia peruana en el imaginario renacentista y en el periodo ilustrado, pero inevitablemente nos permite también crear conexiones con nuestro mundo actual, sin duda, necesitado de no olvidar su historia y de ese mensaje de pensar la unidad del mundo como una humanidad que incluye a todo el género humano.

Cristina Hermida del Llano

Muñoz, Jacobo; Martín, Francisco José (Eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*. Madrid. Biblioteca Nueva, 2017, 256 págs.

Estamos ante una obra colectiva dedicada a uno de los filósofos más relevantes, y a la vez más desconocido, de su generación, en particular, y de la cultura filosófica española del siglo XX, en general: Manuel Sacristán. Una breve presentación, a cargo de los editores, en la que bajo el título "la anomalía Sacristán" se ofrece una especie de elenco de sus múltiples facetas (como organizador y animador cultural, político en activo, roturador crítico de universos conceptuales, crítico literario excepcional, atento lector y profesor universitario comprometido y ante todo un maestro crítico, reflexionador y sugeridor), ya nos adelanta de algún modo que nos vamos a encontrar de hecho con un múltiple Sacristán, guiados a su vez por la colaboración de varios especialistas de generaciones y de enfoques distintos, convocados por la tarea de la recuperación de su figura, no tanto con fines académicos, aunque también, sino poniendo todos ellos especial énfasis en aquellos aspectos de Sacristán que nos puedan ser de ayuda para comprender y enfrentar problemas actuales.

El cuerpo del texto se estructura en tres partes dedicadas respectivamente a la figura, el pensamiento y la obra de Sacristán. A su figura se dedican un total de cuatro estudios, en los cuales el lector encontrará, en primer lugar, el carácter magisterial de Sacristán, a través de un escrito de Jacobo Muñoz que presenta sucesivamente una breve pero enjundiosa reflexión sobre la condición del maestro y la crisis actual, las características que hacen de Sacristán un maestro y la ayuda que el pensamiento y figura de Sacristán nos pueden ser de utilidad para superar la actual crisis del magisterio. Sacristán es definido como un gran sabedor de cosas que enseñó algunas de las grandes tradiciones culturales europeas, la lógica formal del siglo XX, la filosofía contemporánea de la ciencia y de la técnica, la metodología de la ciencia, la historia de la filosofía en sus corrientes más relevantes, la filosofía de la existencia, con especial dedicación a Heidegger, Marx y la tradición marxista, entendida como una de las grandes tradiciones emancipatorias modernas. Pero a manera del sabio senequista mantuvo la distancia respecto a este su saber sin caer en la tentación de convertirse en un mero "letrateniente", cultivando una suerte de *virtus intelectualis*, una conducta mental hecha de esfuerzo de conocer y voluntad de transformar; aprender y enseñar a vivir, que le llevó a unir su actividad intelectual a sus compromisos prácticos; forjando un carácter recio que tiene como ingredientes fundamentales, que no únicos, el rigor intelectual y la coherencia ética, puestos al servicio de un ejercicio lúcido y paciente de la razón pública.

También es objeto de atención, en segundo lugar, el proceso de formación de Sacristán en su época de juventud a cargo de Francisca Fernández Cáceres, quien presentará en tres ejes la trayectoria intelectual, desarrollada sobre la base de las condiciones de inserción institucional y la actividad política mostrando cómo su entorno familiar, su militancia falangista y sus primeros intereses intelectuales son los contextos que permiten establecer una primera imagen de Sacristán, fundamental para comprender las tres dimensiones de su vida: una filosofía íntimamente relacionada con las ciencias y la práctica, condicionada por la exclusión institucional y la actividad política de aspiración emancipatoria y su traducción en un discurso riguroso y culto, pero pensado para públicos amplios. José Luis Moreno Pestaña, por su parte, tras presentar desde la Sociología de la filosofía la génesis de los criterios intelectuales de Sacristán, a partir de su experiencia social y política, y la estrecha vinculación de ambas en la práctica, finaliza con una reflexión sobre las condiciones de la lucidez, presentándonos a un Sacristán que no abjuró de la lógica y que intentó dotar de calidad cultural al marxismo, y sobre todo un Sacristán auténtico y consecuente que nunca se permitió engañarse acerca de sí mismo, poniendo en valor su lucidez en la ayuda que puede hoy prestarnos a nosotros, invitando a seguir reflexionando acerca de cómo componer el compromiso político e intelectual, sin autoengañarnos.

Finaliza la primera parte Albert Domingo quien, al orteguiano modo, ofrece un cuidado repaso de los principales hitos que jalonan la génesis tanto del pensador como de su pensamiento: la forja de un pensamiento crítico consciente de sí mismo. Así, repasa desde una primera etapa de formación con dos cuestiones importantes que marcan el proyecto vital de Sacristán, como son su dedicación plena a los estudios de Lógica y de Filosofía de la ciencia, y su evolución desde

un liberalismo personalista, a la que seguirá una etapa, tras la vuelta de Münster (1956), de aproximación personal, análisis, difusión, activismo y discusión crítica del marxismo y una posterior etapa de depresión y autocrítica radical a partir de los setenta en la que, abandonando su responsabilidad política, pero no su crítica y actualización de la obra de Marx, le llevará a reflexionar sobre las potencialidades transformadoras de nuevos movimientos sociales en torno al pacifismo, el ecologismo o el feminismo.

La segunda parte, dedicada a su pensamiento, se compone de seis estudios en los que, en unas 120 páginas, el lector encontrará analizados con cierto detalle aspectos fundamentales como la relación o visión de Sacristán desde el marxismo analítico (César Rendueles, "Manuel Sacristán y la imaginación analítica"); la posición de Sacristán dentro del marxismo, que le permite adoptar una posición crítica y a la vez nos puede ofrecer hoy día pautas para arrojar luz sobre el capitalismo tardío, a partir de sus reflexiones sobre el concepto de Dialéctica, Metodología, Concepción de Mundo; el especial énfasis que pone Sacristán en la pulsión praxeológica, en la dimensión cognoscitiva de la práctica y la función social del intelectual, haciendo hincapié tanto en la lecturas de Marx como en la propia interpretación ética de Sacristán, y sobre todo en los aspectos en que puede alumbrar los problemas de nuestro hoy, que incluso se puede presentar a modo de dietario del que echar mano cada día en problemas que hoy hay que seguir afrontando y cuyo análisis crítico se haya ya en Sacristán, como son la necesidad de redefinir los elementos filosóficos de la crítica, la potencialidad de la Filosofía como iluminadora de una praxis revolucionaria, necesidad de revisar el vínculo dialéctico entre teoría y práctica, y la importancia que concede a la opción de los sujetos por los valores emancipatorios. Al lector de sus obras nos permite conocer su filosofía, su método y talante y también nos puede servir de práctica a tener en cuenta (más allá de una recuperación historiográfica) para nuestros días, por contenido, por método y por talante y por actitud ante la vida, haciendo de la filosofía fermento de la propia vida (aspectos estos que se pueden encontrar de forma transversal en los estudios de Mario Espinoza, "A través de Marx. Sacristán y los límites del marxismo occidental", Eduardo Maura, "Manuel Sacristán para todos los días de la semana. Una relectura del *Studium generale*", Pablo López "Desde un lugar de la superficie. Sacristán y el pensamiento de la práctica" y Sergio Sevilla "El espíritu dialéctico en la filosofía de Manuel Sacristán").

Cierra esta segunda parte Luis Vega analizando el papel fundamental de Sacristán para el desarrollo de la lógica moderna en España a tres bandas. Desde la perspectiva biográfica, haciendo un detallado y pormenorizado repaso a los hechos disponibles por el desarrollo de los aspectos lógicos dentro de su peripecia vital e intelectual (1ª formación) hasta 1956, en que toma conciencia de no poder hacer lógica en serio; su paso a la Filosofía de la Ciencias y de las CC. Sociales en particular, todo ello en el marco de su interés por las condiciones y los fundamentos del conocimiento científico y de su respeto por el rigor conceptual y discursivo. Desde la perspectiva del historiador presentando las contribuciones de Sacristán de carácter genérico y específico, señalando entre las primeras su labor editorial y sus traducciones de Quine, y sus manuales de Lógica, para acabar en la concepción de la lógica de Sacristán condensada en 3 aspectos: a) La existen-

cia de una unidad de sentido, que ve en la lógica contemporánea la realización de la tendencia esencial de la lógica recibida: aspiración a construir una ciencia rigurosa de lo formal; b) La existencia de una unidad de la razón; c) el desequilibrio del desarrollo técnico de la lógica actual y su pérdida de profundidad filosófica, frente a lo cual señalará los supuestos e implicaciones filosóficas de la lógica y de la formalización. Desde la perspectiva del ensayista, a modo de balance aborda las contribuciones efectivas de Sacristán y su papel en el dominio de la lógica, y en segundo lugar la repercusión virtual que pudiera haber tenido de haber sido las cosas de otro modo. En el primer aspecto los trabajos y aportaciones de Sacristán van en dos líneas de contribución, una lógico-disciplinaria y otra lógico-filosófica con repercusión en ámbito cultural y académico. En lo primero contribuye a la acogida, aclimatación y promoción de las nuevas ideas, lenguajes y procedimientos del análisis lógico (seminarios, clases, apuntes y ensayos, traducciones e introducciones, etc.), pero será en el plano académico donde su contribución, en particular en la *Introducción a la lógica y al análisis formal*, logra alcanzar una significación más importante y decisiva, tanto por lo que hace a la recepción de la nueva lógica como para su normalización académica. En tanto que escepticismo e incertidumbre definen respectivamente sus posiciones relativas a la incidencia que podía haber tenido Sacristán en otras circunstancias, y aventurar cual hubiera sido la suerte de los estudios de filosofía en razón de su propuesta de 1968, origen de la famosa polémica con Gustavo Bueno. Pero de lo que no tiene duda es de que la sabiduría, rigor y lucidez filosófica de Sacristán siempre podrán representar un paradigma para todos los que se vean llevados a hacerse cargo de los problemas de la situación actual de la lógica en filosofía y afrontar los nuevos desafíos analíticos y teóricos, o académicos y profesionales.

Se abre la tercera parte, centrada en la obra de Sacristán, con un minucioso ensayo de Francisco José Martín, "Vida u Obra de Manuel Sacristán. (Apuntes para un retrato intelectual con fondo oscuro)", que trata de enlazar, de forma original y no muy habitual, los aspectos positivos y los aspectos negativos, pero que están y no son cosa de importancia menor en orden a completar el discurso que recoja el curso de la vida de Sacristán, que componga momentos de luz y oscuridad y la interconexión de ambos que conforman el día a día de la vida. De esta manera se realiza un repaso por algunos de los hitos vitales de Sacristán que en íntima relación con su acción y con su aportación filosófica (formación, compromiso político, la polémica de 1968 sobre el lugar de la filosofía, *Mientras Tanto*…), ponen ante el lector, aparte de las obras de Sacristán en su vida, la propia vida de Sacristán como obra. Esta tercera parte y el libro se cierra con la aportación de Salvador López Arnal, "Nueva aproximación a la bibliográfica de y sobre Manuel Sacristán", quien traza la tradición de recuperación bibliográfica, intentando ponernos al día, sin pretensiones de exhaustividad, tanto de la ingente y diversificada obra de Sacristán, con detalladas notas que permiten situarlas en su peripecia vital, como la relación de estudios sobre él, desde luego muy útil tanto para el investigador que se quiera acercar a su obra, como para quien, después de leer este libro, desee ampliar o leer más Sacristán.

En conjunto estamos, pues, ante una obra oportuna, útil para hacer entrar como algo normal la figura de Sacristán en los circuitos académicos, mediante

lecturas, y a su través en las conciencias de los españoles de a pie, formando parte de sus convicciones internas que, sin duda, andando el tiempo, no podrán por menos de tener consecuencias, proyectándose en acción externa. Filosofía, actividad humana, a partir de lo que hay, compromiso de cambiar el mundo deshaciendo entuertos y provocando justicia de la buena, que apunta a la acción, con fines emancipatorios y liberadores, manteniendo el tipo cuando vienen mal dadas o las cosas no salen, son elementos de fondo y forma que aparecen en la lectura de esta obra, y que no pueden por menos de traer a la mente una imagen de Sacristán que enlaza con lo mejor de la tradición, de la constelación filosófica española; Sanz del Río, Piquer y los ilustrados, Suárez, Cervantes, Vitoria, Vives, Lulio, Séneca. Por ello, me parece un acierto la propuesta final de ser esta obra la ocasión para empezar a saldar esa gran cuenta pendiente de la filosofía española que es Sacristán. Conocerlo, reconocerlo, incorporarlo no es enmendar una anomalía, sino un acto de justicia a la vez que una necesidad para la filosofía española. En los tiempos que corren la filosofía española no se puede permitir el lujo de no conocer, desatender y no utilizar una de sus experiencias o manifestaciones filosóficas recientes y valiosas como la de Sacristán. Si el mejor homenaje para un pensador es que su obra se lea y su ejemplo se imite, esta obra es un aperitivo idóneo para ello, tanto en el ámbito académico, como en el cultural y de la vida consecuentemente práctica, puesto que, como bien reclaman los colaboradores, más allá de sus obras todavía Sacristán puede darnos que pensar para actuar en consecuencia. Para nosotros hoy, todavía hay Sacristán. Toma, lee.

Roberto Albares

Muñoz de Baena, José Luis (Ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar de Echevarría*. Madrid, UNED-Sindéresis, 2019, 316 págs.

En un momento en el que alguno de los efectos más nocivos de la modernidad vigente como el del cambio climático, se hacen cada vez más patentes resulta más que oportuno recordar que, al menos teóricamente, esa modernidad no sería la única posible. Y así, entre otras, cabría una "modernidad alternativa", tal y como propuso, hace décadas, el profesor ecuatoriano Bolívar de Echevarría, prematuramente fallecido en 2010, y a quien rinde homenaje el libro colectivo que recensionamos.

Una obra con un título ciertamente sorprendente, *La modernidad perdida*, al que se llegó por un acuerdo de los autores –basado en que resultaría "acaso el más preciso" para denotar "la modernidad que cedió la primacía histórica frente a la modernidad capitalista protestante, no mestiza, unívoca e imbuida de una lógica meramente economicista"–, pero que no parece compadecerse con el propósito último de la obra del homenajeado. Y es que Bolívar Echevarría no se limitó a estudiar en profundidad esa modernidad "perdida", el *ethos* barroco, y, más en concreto, su plasmación en Hispanoamérica, sino que acabó por ver en el Barroco hispanoamericano una fuerza mestiza, transgresora y transcultural, proponiéndola como motor de todo proceso emancipatorio en Hispanoamérica en aras de una modernidad alternativa.

Ahora bien, no todos los autores del libro parecen concordar con ese acuerdo plasmado en el título. Y así, Joaquín Almoguera, en un más que sugestivo trabajo, titulado *Barroco y modernidad (vo-*

luntad y destino en el hombre moderno), refuerza la propuesta de "modernidad alternativa" de Echevarría ampliándola al barroco en general a partir del concepto de "sobremodernidad" aplicable, en un primer momento, a la obra de Gracián y, después, a todo el barroco que habría sido la conciencia adelantada de que la modernidad escondía en su seno una traición a la emancipación, bajo la forma de un destino al que la voluntad no era capaz de escapar.

Algo parecido ocurre con el texto de Mauricio Beuchot, *El mestizo como análogo. Barroco e interculturalidad*, en el que, desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, insiste en la capacidad del barroco para articular una modernidad alternativa a la que finalmente triunfó y ello basándose, precisamente, en el mestizaje que Echevarría considera lo característicamente barroco.

Por mucho que el título del trabajo de Santiago Cevallos, *La reflexión crítica de Bolívar Echevarría sobre el arte, la cultura y la modernidad capitalista*, lleve a pensar que se limita a la dimensión crítica del pensamiento de Echevarría, lo cierto es que también analiza su propuesta de modernidad alternativa, defendiendo expresamente el recentramiento del arte en torno a la que fuera su matriz arcaica premoderna: la fiesta.

Tampoco se limita a la dimensión crítica del homenajeado el texto de Stefan Gandler, "*Ethos histórico*, cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista y *ethos barroco*. Aportaciones de B. Echevarría para una Teoría crítica desde las Américas", en el que, tras analizar los "ethoi" señalados, acaba defendiendo el "ethos" barroco desde la perspectiva intercultural de un universalismo concreto que actuaría como un indicador de hacia dónde se podría desarrollar una sociedad menos (auto) destructiva que la actualmente existente.

Juan Antonio Gómez, en su trabajo *La noción de ley de Francisco Suárez a la luz de la concepción del barroco y de la modernidad de Bolívar Echevarría*, insiste asimismo en la propuesta de "modernidad alternativa", incluyendo en ella, con reservas y a expensas de estudios más amplios, la noción suareciana de ley en la que, como es biden sabido, se sintetiza toda la tradición jurídica medieval.

Cabe apreciar ese mismo propósito incluyente en el texto de Miguel Grande, *La contemporaneidad filosófica de lo barroco*, en el que acaba señalando que el barroco invita en su crítica a aproximarse a la postmodernidad fenomenológica de la reducción trascendental y de la espiritualidad del sentido de la hermenéutica.

Por el contrario, el trabajo de Manuel Lázaro, *Reflexiones sobre el barroco peninsular*, pone en cuestión la reducción frankfurtiana del barroco en la que opera Echevarría a través de la obra de Benjamin, y ello a través de una exposición del sentido del barroco peninsular y de su expansión en Japón. Su conclusión es que el fenómeno barroco es demasiado complejo para reducirlo a mera alegoría.

Sumamente sugestivo resulta el texto de José Luis Muñoz, *Cuestionar las normas para reforzar el orden. Ejemplos fílmicos sobre barroco y neobarroco*, en el que, centrándose en el ámbito cinematográfico y tomando como referencia tanto la obra de Echeverría como la de Beuchot, sostiene que el barroco fílmico, pese a sus apariencias de total equivocidad, no pierde la referencia a las cosas característica de su ontología escotista al contrario que esa forma de

nominalismo llamada posmodernismo, cuya denominación como neobarroco es equívoca.

El título del trabajo de Julio Peña, *La Renta tecnológica y la devaluación cualitativa de la vida en la obra de Bolívar Echevarría*, es suficientemente elocuente. Y en efecto, en él analiza en profundidad tanto las tesis de B. Echevarría en relación al modo capitalista que "vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida", cuanto su propuesta de transformarlo, de subvertirlo por medio del ethos barroco.

Roberto Sánchez, en su trabajo *Echevarría y Benjamin: la recuperación de la visión utópica de la modernidad*, profundiza en las relaciones de la obra de B. Echevarría con la de W. Benjamin, poniendo de relieve cómo Echevarría supo sacar provecho de las tradiciones utópicas occidentales en conjunción con el planteamiento de Benjamin sobre la temporalidad comprensiva ínsita en el presente, dando, pues, un rodeo por el pasado para forjar un futuro alternativo.

Finalmente, Jorge Velázquez, en su texto *Continuidad y sentido histórico en la idea de Barroco de Bolívar*, se centra en la dificultad de definir lo barroco, poniendo de manifiesto la semejanza entre la crisis del XVII y la que caracteriza nuestros días. En línea con B. Echevarría, defiende que el barroco representaría la cultura de la resistencia frente al modo capitalista dominante.

En resumen, un valioso conjunto de textos que, pese a la mínima disonancia entre el título y el contenido de la obra, contribuyen a valorar la obra del profesor Bolívar Echevarría y su propuesta de una "modernidad alternativa" en tiempos que, ciertamente, la exigen con premura.

Aurelio de Prada García

Núñez, Loreto; Olah, Myriam; Couraz, Nadège (Eds.), *Creiation(s) en exil. Perspectives interdisciplinaires*, Lausanne, Collection du CLE, 2018, 319 págs.

En el marco comparatista que ha venido caracterizando, desde sus inicios, la trayectoria del CLE, el punto de partida del presente volumen es un encuentro organizado en torno al fenómeno del exilio, que tuvo lugar en 2013, abordado desde el ángulo de la filosofía y la literatura comparada. En torno a estos dos ejes cobra cuerpo una obra, a la que en este momento nos acercamos, que nos invita a re-pensar el exilio. A descubrir en sus matices y en su profundidad una cuestión cuya actualidad y vigencia es indiscutible, independientemente de las épocas y latitudes donde ha tenido, y aún sigue teniendo lugar.

Otro rasgo que caracteriza esta compilación de trabajos es que buena parte de ellos presenta el exilio como un fenómeno que implica de modo especial al "yo", confrontado de manera inmediata consigo mismo, con el espacio en el que ha de inscribirse, y con el que se ha visto impelido a abandonar. El exilio es, pues, abordado desde las distintas subjetividades que en él se ven implicadas, desde el modo en que los hechos son aprehendidos y construidos por cada uno de los actores del proceso. Es este uno de los aciertos del presente volumen, esa riqueza de temas, de posicionamientos y de perspectivas disciplinares desde los que se abordan.

La relación del hombre con la tierra, sus aprehensiones de esta, y los proyectos de presente y futuro desde los cuales la construye. Son todos ellos factores que concurren en el exilio. Las fuentes orales, documentales, etc., ventanas todas ellas

abiertas que permiten una mirada sobre este fenómeno situado en la historia de los acontecimientos, pero, también, en lo más profundo del hombre. Esa variedad territorial y cronológica es subrayada por contribuciones que versan sobre el exilio republicano español, el exilio chileno, judíos, el confinamiento en Grecia... aprehendidos desde diferentes tipos de discursos –filosófico, poético, musical, cinematográfico, etc.– por la presentación de visiones en las que a menudo la diversidad de códigos y registros se ve enriquecida por un plurilingüismo que da cuenta de la interacción de subjetividades, de historias, y a menudo desde las perspectivas complementarias del exilio y el desexilio.

Esta cuestión explicitada en la introducción es algo más que una declaración de intenciones: el libro reúne un conjunto de artículos concebidos desde perspectivas diversas, que, lejos de dar lugar a un volumen heteróclito, ofrecen distintas miradas que convergen sobre distintos ángulos de un fenómeno complejo como es el exilio, y todos los procesos que a él se hallan vinculados. Entre ellos su fenómeno, inverso, y deseablemente complementario, el desexilio.

Pensar el "desexilio", tal es la propuesta de Marie-Claire Caloz-Tschopp, que considera esta dinámica más allá de un desplazamiento geográfico: tras reflexionar sobre la naturaleza misma del término "exilio", remontándose a la antigua Grecia, y al exiliado por antonomasia, Ulises, plantea la cuestión como un hecho "globalizado", cualquiera que sea su modalidad o los motivos que a él subyacen. Desde esa consciencia de universalidad considera que tal vez la filosofía o la escritura literaria sean las vías más idóneas para dar cuenta de dichos procesos.

Continúan dos intervenciones centradas en la obra de María Zambrano: la primera de ellas, a cargo de José Luis Mora, versa sobre *Los bienaventurados*. Una obra cuyo título alude a una temporalidad trascendente, desde la que la autora abordó la situación trágica a la que se ve abocado el exiliado, incluso en el momento de su retorno al territorio español. El artículo incide en la apuesta de la autora por una reconstrucción del presente capaz de no perder de vista una memoria "comprensiva", plena de esperanza en cuanto a la renovación de la realidad histórica, y abierta a lo más netamente humano, más allá de líneas divisorias.

Nadège Coutaz prosigue con otra obra de Zambrano, esta vez *La tumba de Antígona*, la autoexiliada dentro de la polis. El artículo muestra cómo la figura es explotada por Zambrano a través de una hibridación de géneros donde Antígona resulta no solo ser un doble de la autora, sino una figura que evoca más ampliamente la marginalidad y el exilio. A partir de esa figura mítica, el artículo pone de relieve la reflexión de la filósofa no sólo sobre el pasado del exiliado, sino, y en esto enlazaría con la reflexión propuesta en el capítulo anterior, sobre el futuro que aguarda al que regresa, sobre la recuperación del lugar que el exiliado ha dejado vacante en su comunidad.

Ese futuro constituye el núcleo del trabajo de Valeria Wagner: el desexilio, tomado como una suerte de viaje hacia el futuro. Los textos que dan lugar a esta reflexión son muy diversos: el relato "futurista" escrito por Mario Correa, *Los Altísimos,* donde el regreso de un exiliado a su Chile natal es presentado en clave de distopía; la narración de Garcilaso el Inca, que alude al vínculo que permanece entre el espacio del exilio y el espacio de procedencia aun más allá de la muerte; la

obra de Reina Roffé, *Convertir el desierto*, donde la aprehensión negativa del exilio, evocado inicialmente a través de la imagen del desierto, es transformada en espacio desprovisto de aridez, como metáfora de la superación de heridas abiertas. El estudio se completa con sendas obras de autores hispanoamericanos residentes en Europa: *Una vez en Argentina*, de Andrés Neuman, y *El descubrimiento de España* de Andrés Iwasaki, donde el plurilingüismo es el factor a través del cual quedan impresas las huellas de una identidad que resiste al paso del tiempo. En todos los relatos asistimos a una reformulación de espacios y tiempos, de recuerdos y memorias, que permitiendo romper lo que Wagner denomina un "principio de equivalencia", hace posible transformar el sentimiento de pérdida en el establecimiento de nuevos vínculos.

Loreto Núñez aborda la cuestión de la escritura del exilio, y desde el exilio, invitándonos a compartir una mirada sobre la obra de Antonio Skármeta, exiliado en Alemania entre 1973 y 1989. En su obra *No pasó nada*, enuncia el exilio en primera persona a través de un narrador-personaje, hijo de exiliados chilenos. El estudio propone una visión comparativa de esta obra y sus respectivas traducciones al alemán y al francés, considerando que la traducción, que cobra cuerpo en contextos culturales diferentes, acaba por ser una reescritura. Una figura de *alter ego* a través del cual establece un diálogo y una apertura hacia el otro.

Myriam Olah, por su parte, nos acerca a la poesía de Yannis Ritsos, uno de los poetas griegos más relevantes del siglo XX, confinado dentro de su propio país. El artículo da cuenta de su poesía y del modo en que, a través de ella, busca dar respuesta a una situación que él vive como opresiva. Desde su condición "paratópica", el escritor va más allá de la circunstancia particular de su exilio y elabora un discurso que se hace eco de la eterna tensión entre tiranía y libertad. Una obra posteriormente retomada por el cineasta Olivier Zuchuat en su película *Como leones de piedra en la entrada de la noche,* donde el lenguaje poético y el documental se alían para crear una antología adaptada a un montaje cinematográfico donde imágenes de archivo en blanco y negro se contraponen a imágenes turísticas entresacadas de tarjetas postales. El presente y el pasado del exilio, la paradoja de la memoria y su superación constituyen el núcleo fundamental de esta última obra.

Joëlle Marelli propone una reflexión sobre distintas aprehensiones del exilio en el ámbito judío, comenzando por la del cantautor Leonard Cohen, que en una de sus canciones (*By the rivers dark*) lo formula como un espacio vital liberador de constricciones y ataduras. Frente a esta visión, el estudio presenta la del historiador Amon Raz-Krakotzkin, que critica ese olvido del exilio, señalando que para el Pueblo Judío, este hecho, lejos de ser un acontecimiento accidental, es un rasgo caracterizador de su identidad frente a otras culturas dominantes. La memoria del exilio es asimismo abordada por otros pensadores –Edward Saïd o Judith Butler–, entendida como principio de construcción de una experiencia común tanto a judíos como a palestinos. El trabajo concluye con manifestaciones cinematográficas que hacen visibles las tensiones entre la conciencia del exilio y la dinámica de reintegración: *Ashkenaz*, de Rachel Leah Jones, o *Route 181*, un documental realizado por Michel Khleifi (palestino) y por Eyal Sivan (israelí) proponen visiones integradoras del exilio para unos y otros, haciendo de lo que po-

dría ser una situación de extrañamiento una experiencia compartida.

La intervención de Elena López Riera aborda la reconstrucción de un imaginario cultural, sobre todo en el marco del cine europeo. Para ilustrar su reflexión se apoya en la película titulada *A ultima vez que vi Macau* de los cineastas Joao Pedro Rodrigues y Joao Rui Guerra da Mata. La película en su concepción del espacio, y de la relación entre este y la antigua metrópolis pone en cuestión el discurso colonial tradicional, así como aspectos estrechamente vinculados a las estructuras económicas occidentales, sin olvidar la de la propia industria cinematográfica.

El libro concluye con el artículo de Olivier Wicky, que gira en torno a la escritura del exilio. Evocando en el título de su trabajo la obra de Camus, *El exilio y el reino*, en la que el filósofo escritor hablaba del hombre exiliado en medio de un mundo absurdo, y partiendo del ejemplo ilustre de Séneca, el artículo nos conduce hasta Bobby Sands, miembro del IRA, pasando por Robert Brasillach o Ho Chi Minh. En dicho recorrido el autor explora los distintos recursos que hacen posible la enunciación del exilio, preguntándose cuáles son los tipos de resistencia susceptibles de identificarse en cada caso, y si es posible observar una serie de constantes discursivas en obras que abordan esta cuestión más allá de fronteras geográficas y cronológicas.

Son muy variados los temas, la importancia de las aprehensiones del espacio abandonado, encontrado, reencontrado… Es de reseñar la atención dispensada en varios de los capítulos a la cuestión del "desexilio", en ocasiones mostrado como un nuevo destierro.

Y la presentación de "muchos" exilios, tantos como personajes, en diferentes países y períodos históricos… provocados por causas bien distintas, que da lugar a un corpus muy variado: textos que recubren distintos géneros: el ensayo filosófico, el texto literario –novela o poesía–, en diversas lenguas, y material cinematográfico.

Todos estos elementos confluyen en este volumen que, por la justeza y rigor de las aproximaciones, así como por la claridad de cada uno de los capítulos, se hace acreedor a una lectura atenta.

María Pilar Suárez

Olmo Ibáñez, María del, *Jesús Mosterín y Javier Sádaba. Una última conversación*, Prólogo de Benjamín Herreros, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2019, 172 págs.

Desde que leyó su tesis titulada*, El universo Sádaba. Javier Sádaba ante el espejo o el otro Sádaba. Una aproximación documental* (Universidad de Alicante, 2014), María del Olmo Ibáñez viene dialogando entre Sádaba y distintos autores presentes en su obra o contemporáneos suyos. Wittgenstein, Tomás Pollán o Manuel Fraijó, entre otros. Con esta última obra, *Jesús Mosterín y Javier Sádaba. Una última conversación*, la autora continúa su empeño al hilo de los nuevos textos que el autor de su tesis ha ido produciendo. En el caso de esta obra es el obituario que Sádaba escribe ante el deceso de Mosterín el que supone el punto de arranque para construir esta "última conversación". De hecho, explica la autora en la introducción, el obituario *in memoriam* de Sádaba, publicado en el diario *El País* el mismo día de la muerte de Mosterín, marca la estructura de su libro, de tal modo que cada uno de los capítulos

aparecen introducidos por una frase extraída de él a modo de marco contextual.

El libro posee cuatro capítulos, junto con un apartado de conclusiones y la bibliografía utilizada en los distintos apartados. Sobre él nos dice en el prólogo el profesor de Bioética, Benjamín Herreros, que es "un libro con profundidad filosófica, claridad expositiva y rigor documental" (p. 15), cuya originalidad "radica en que no es una mera exposición de los temas según Mosterín y según Sádaba, sino que busca en sus bibliografías los momentos en los que abordan específicamente los mismos asuntos para exponerlos juntos, convirtiendo así el libro en un intercambio de opiniones, en un auténtico diálogo moderado por la autora" (p. 14).

A partir de la adopción del método comparativo como herramienta procedimental y el uso documental de material en formato audiovisual como terreno fértil para el intercambio y la confrontación, el libro comienza con una exposición biográfica sumaria (pp. 23-30) de ambos autores. A continuación, en el primer capítulo titulado "La religión", María del Olmo inicia el diálogo con dos movimientos. El primero le permite contraponer el materialismo propio de Mosterín y el agnosticismo de Sádaba, de inspiración wittgensteiniana, ante el hecho religioso. En el segundo movimiento realiza una aproximación a la obra de ambos pensadores sobre religión. En ambos observa la autora un análisis crítico y riguroso del tema y convergencia en intereses y simpatías. No obstante, considera también que "la divergencia fundamental se produce cuando al final del proceso reflexivo se bifurcan sus caminos. Jesús Mosterín opta por la senda del radical pragmatismo científico ante el fenómeno religioso, mientras que Javier Sádaba […] se abre al hecho religioso, que ha sobrevivido a todas las evidencias científicas contemplándolo desde el ángulo antropológico y en su sentido más amplio" (p. 152).

En el segundo capítulo, "Ciencia y bioética", la autora modera las concepciones que ambos filósofos poseen sobre el genoma, el cerebro y bioética, en la que se detiene para hablar de eutanasia, aborto, clonación, uso de embriones, nanociencia y nanotecnología. Es este ámbito en el que la autora encuentra mayor armonía entre ambos filósofos, a los que califica de "bioéticos progresistas" (p. 152), que contribuyen "a la divulgación del conocimiento sobre los descubrimientos en torno al genoma y el cerebro en nuestro país y en el área de latinoamética" (id.).

El capítulo tercero, "Los animales", recoge la exposición de todas las contribuciones de Mosterín y Sádaba tanto a la crítica contra los espectáculos de maltrato hacia los animales, como su concepción de los derechos de los animales. Es en este último aspecto donde ambos discrepan; mientras Mosterín "parece estar más a favor" (p. 153), Sádaba "prefiere hablar de 'intereses' más que de derechos, y de la inclusión de los animales en la comunidad de sufrientes" (id.).

En el capítulo final, titulado "Cultura, filosofía política y nacionalismo. Globalización y cosmopolitismo", es el capítulo en el que las diferencias entre ambos filósofos son destacadas por María del Olmo de forma palmaria. No obstante, el diálogo entre ambos es posible gracias una vez más a la convergencia de temáticas comenzando por la conceptualización de la cultura, respecto al que ambos vinculan con sus límites biológicos (cerebrales y genéticos). A partir de aquí, los temas de la democracia y el mercado aparecen

dibujados en Mosterín como "radical liberal y defensor del mercado como mejor forma de organización social" (p. 154) y, en el caso de Sádaba, "próximo al socialismo libertario […] muy crítico con el liberalismo y con el mercado" (id.). Igual ocurre con sus respectivas posiciones ante el nacionalismo. Si Mosterín es muy crítico con todo tipo de nacionalismo según su concepción más clásica, Sádaba "sostiene que si existe una nación deben tener cabida todas, por eso en el núcleo de su argumentación está el derecho a la autodeterminación" (id.).

Esta última conversación que la autora nos proporciona, entre Jesús Mosterín y Javier Sádaba nos presenta de forma muy accesible los aspectos doctrinales de ambos pensadores que posibilitan el encuentro, dos pensadores españoles capaces de "dar batalla" y "meterse en charcos" donde otros mantienen una convivencia más acomodada.

Miguel Ángel López Muñoz

Olmos, Víctor, *Ágora de la libertad. Historia del Ateneo de Madrid,* tomo II, (1923-1962), Madrid, Ediciones Ulises, 2018, 698 págs.

Continúa Víctor Olmos con la empresa iniciada hace unos años, para dejarnos una historia completa de El Ateneo de Madrid, la "docta casa" que está a punto de cumplir su segundo siglo de vida desde la primera fundación (1820-2020). De todo ese periodo fundacional y hasta los comienzos de la dictadura de Primo de Rivera nos dio cuenta en el primer tomo (2015. V. *Revista de Hispanismo*, n. 21, 2016).

El periodo que comprende este grueso segundo tomo es más tormentoso y quizá menos brillante. Cambios de juntas directivas, amenazas de cierre que ya atenazaron a esa ágora de libertad en esos años de la primera dictadura, dejaron paso a una vida bastante convulsa durante los años de la República durante los cuales la "docta casa" estuvo dirigida por personalidades relevantes pero sometida a las tensiones que desde sus inicios sufrió la misma República. Víctor Olmos utiliza, en este segundo volumen, una técnica más descriptiva de lupa fina que le permite ver, de manera muy pormenorizada, los cambios, casi vertiginosos, que se iban produciendo dentro de sus paredes. Aún deben resonar las voces de Valle Inclán, Azaña, Miguel de Unamuno, Ortega, Marañón y otros, en las esquinas de esa "República de Ateneístas", forjada entre "la euforia inicial y el descontento" como le sucedió al primer gobierno republicano. Las conferencias que se pronunciaban tenían algo de combate dialéctico contra el enemigo y el descontento se manifestaba a las bravas en las asambleas a las que, en bastantes ocasiones, seguían manifestaciones por la calle del Prado.

Aún así la vida intelectual de el Ateneo durante estos años fue brillante y no había tema que no fuera abordado o actividad estética que no fuera cultivada. Las conferencias de las distintas secciones eran siempre de gran actualidad. Así, por ejemplo la de Ciencias Naturales o la de Ciencias Morales y Políticas, esta especialmente combativa como sucedió con Miguel de Unamuno y su conferencia "El pensamiento político de la España de hoy" [p. 119]), se acompañaban con recitales de poesía, exposiciones de pintura, representaciones teatrales y conciertos musicales, que en las veladas de un nutrido grupo de socios. Mas esta actividad se desarrolla sin dejar de intervenir

apasionadamente en los asuntos políticos más candentes de la vida nacional. El lector encuentra en las páginas de Víctor Olmos, expuestos con todo detalle, los cambios de las juntas directivas, las tensiones existentes en cada elección y, al mismo tiempo, puede ir siguiendo la vida nacional en el reflejo que ofrecía la vida de El Ateneo.

Pronto cambiaron esos ecos culturales y dialécticos por los sonidos de guerra cuyos desastres se dejaron notar de manera inmediata aunque es bien conocido que Madrid resistió tras estar cercada por los asaltantes. Aún así El Ateneo se afanó por organizar cursos y conferencias con la esperanza de que la guerra terminaría pronto. Finalmente la ciudad fue ocupada, al cabo de tres años, a finales de marzo de 1939 y El Ateneo cayó bajo el nuevo régimen. *El Ateneo se convierte en* "*Aula de Cultura*", titula Víctor Olmos el capítulo 19 que abre el relato de los años oscuros bajo el influjo de la Falange, primero, y del Opus Dei, posteriormente.

Una vez incautado, se convirtió en un púlpito desde el que hablan intelectuales afines. Algunos nombres resaltan en este periodo: desde el nuevo bibliotecario, el sacerdote Padre Andrés María Mateo, que heredó los fondos bibliográficos de una magnífica biblioteca formada a lo largo de ese periodo que conocemos como la "Edad de Plata" y un archivo que fue expurgado y gran parte desaparecido hasta afectar a su patrimonio "de manera decisiva". "Se sabe que la Falange entró a saco en el Ateneo y se cebó en el Archivo" (p. 439). El Ateneo recobró su nombre al tiempo que se producía el giro nacional-católico con la presidencia de Pedro Rocamora y Valls y el esfuerzo por recobrar la función cultural… pero no de toda la cultura como señala Víctor Olmos.

Hay buenos motivos para dedicar un capítulo a Ortega y Gasset y su vuelta al Ateneo tras su regreso de Lisboa pues el Régimen no desaprovechó la ocasión de la que nuestro filósofo "salió escaldado" (p. 473). Aún así, su presencia resultó "altamente satisfactoria para la imagen interior y exterior de la Docta Casa". Ciertamente, a lo largo de la década de los cincuenta El Ateneo recobró una intensa actividad con ciclos de conferencias sobre los temas más variados, incluidos los toros. Víctor Olmos expone cómo, por esos años, el Ateneo recobró, al menos formalmente, la organización que había tenido con anterioridad. Las ocho secciones fueron constituidas con nombres significativos de aquel momento. En el caso concreto de Filosofía fueron Eugenio d`Ors y José Luis Aranguren quienes pronto invitan a Gabriel Marcel que habló sobre "El filósofo ante nuestro tiempo". Tras esta sección fueron recobrando su actividad las demás: Literatura, Historia, Morales y Políticas, Ciencias, Bellas Artes, Medicina y Música. La orientación era "la comprensión histórica de la nación española y una búsqueda de las raíces de la españolidad". Ahí quedan expuestas con detalles todas las conferencias que se impartieron buscando este objetivo.

Finalmente sería Florentino Pérez Embid, miembro destacado del Opus Dei quien sustituiría a Rocamora, en el verano de 1951, y marcaría la senda de El Ateneo durante casi dos décadas pues fue sustituido por otro miembro de la Obra en 1957: Vicente Rodríguez Casado hasta el final del periodo que cierra este segundo volumen. Eran los años del comienzo del desarrollismo con una pátina moral y religiosa que buscaba la compatibilidad "con la libertad económica, el deseo de paz social y la apelación a la monarquía

tradicional" (Raquel Sánchez, p. 647). Coincidió con los primeros movimientos de la resistencia que se manifestaron en el encuentro de Múnich, la destitución de Gabriel Arias Salgado y el nombramiento de Manuel Fraga Iribarne como ministro de Información y Turismo. Con ello, ya tenemos nombres y denominaciones que han llegado hasta la España democrática.

No olvida Víctor Olmos las referencias a las obras acometidas en el edificio y la repercusión de la simbología que encerraban sus paredes, así como las revistas que comenzaron a editarse, algunas de las cuales han tenido largo recorrido. Se le nota al periodista e investigador cierta incomodidad al relatar la vida del Ateneo durante esta época pues, aunque con vida muy activa, el espíritu venía a negar décadas de historia en las cuales la libertad era la vida misma de la Docta Casa.

Hay un capítulo especialmente interesante dedicado a "El Ateneo Español de México", fundado el 4 de enero de 1949 que heredaba el espíritu de su "hermano" madrileño, ahora con vida en Ciudad de México cuyos objetivos venían a coincidir con los del caserón de la calle del Prado (p. 502). Las secciones recobraron algunos apellidos ilustres pues todos ellos eran hijos del exilio: Rubén Landa, Ramón Gaya, Niceto Alcalá- Zamora, Margarita Nelken, José Giral y otros que venían a representar el espíritu republicano. Su actividad cultural fue intensa en esos primeros años y ahí quedaron depositadas buena parte de las traducciones realizadas por exiliados siendo hoy un archivo imprescindible.

El libro está editado bellamente, con una extensa muestra fotográfica de las figuras más representativas y un anexo documental de las juntas directivas que presidieron el Ateneo durante ese largo periodo de la historia del Ateneo que coincidió con acontecimientos de la historia de España que marcaron decisivamente su la historia doméstica de la Docta Casa. Víctor Olmo se ha empeñado en una tarea que supera con mucho los objetivos de un periodista para convertirla, dicho con la expresión que Ortega utilizó para la universidad, en una misión que lleva a cabo con la fidelidad del espíritu que ha dado sentido a la misión de El Ateneo.

José Luis Mora García

Ortiz de Urbina, Paloma (Ed.), *Cervantes en los siglos XX y XXI. La recepción actual del mito del Quijote*, Berna, Peter Lang, 2018, 363 págs.

En consonancia con la especialidad de la editora del presente volumen, los textos que éste contiene aportan un gran paso en los estudios interdisciplinarios en torno a la Recepción como metodología de análisis y de investigación. La figura de referencia no podía ser otra distinta al universal hidalgo manchego *Don Quijote*, así en su faceta de personaje como en su constitución en tanto obra literaria de un autor de carne y hueso; de un ser humano que vivió en una época y en un lugar determinados. Más allá de esta sincronía de planos, se debe destacar la constante –hoy por hoy– innegable que esta amable aportación bibliográfica justifica y renueva: la presencia y, sobre todo, la efervescencia de corrientes de pensamiento en y a partir de la obra cumbre cervantina. Esto es así porque la Recepción, escrita con mayúscula, no se reduce a una pasividad fugaz de un momento histórico concreto; sino que precisamente abre una variación de perspectivas intelectuales que enriquecen a un

público presente a partir de una obra pretérita, lo cual a su vez genera positivos horizontes de expectativa para el futuro.

La universalidad del Quijote, como es sabido, no fue reconocida como tal en su propia época en la península ibérica; sino que, como coinciden los autores de cada capítulo, comenzó a ser recuperada desde el filtro del Romanticismo alemán y, además, en forma de *mito* –aspecto que no elimina la aspiración universalista, pero sí que la focaliza en una dimensión más bien platónica–. Sin embargo, Jean Cannavaggio inaugura este libro mostrando cómo en Francia el Quijote también se proyectó como mito y así se reprodujo no solo en el ámbito estrictamente narrativo o en los grabados de Gustave Doré; sino que incluso en el siglo XX repercutió de forma semejante en la música de Ravel o en las canciones de Jacques Brel, en el cine, en la teoría literaria y en la propia historiografía de Michel Foucault. Esta polivalencia que genera la reescritura del mito quijotesco no desvirtúa la riqueza de la obra; sino por el contrario, como concluye el reconocido hispanista francés, es la fuente de la misma al permitir la producción de *sentido* en los distintos espectadores.

A partir de esta noción semiológica tan bienvenida y lograda, se enhebra la estructura de las contribuciones desde sus distintas especialidades. En el ámbito de la Literatura, Esther Bautista Naranjo creó un diálogo realmente original entre la propuesta cervantina con el autor de *Fahrenheit 451*, Ray Bradbury. Por su parte, Lorena Silos Ribas destacó en la radionovela de Max Frisch sus coincidencias en torno al melancolía y la libertad. En otros géneros, Tilman Klinge trató la representación y el mensaje quijotesco desde el punto de vista de la literatura infantil de Erich Kästner; mientras que María del Carmen Alonso Ímaz mostró un panorama del reinado de Felipe II desde la novela histórica de Bruno Frank. Como técnicas de lectura para el siglo XXI, Pilar Úcar Ventura dio algunas pautas en nuestra obra universal sobre todo empezando desde la Segunda Parte –como Francisco Rico ha sugerido, por cierto–. Desde el texto hacia la imagen, Matías Martínez e Ingrid Cáceres Würsig proporcionaron la relevancia del Quijote en el cómic alemán.

Como la Recepción tiene que ver también con el mensaje que se transmite en contubernio con el medio a través del cual llega al público, la Música ha resultado un factor clave en la reproducción del gran mito del caballero andante. Para el caso español, Trevor Walshaw y Gabriela Lendle ahondaron en la labor del compositor Roberto Gerhard y la vivencia de su exilio. En el ámbito internacional, es de verdad sorprendente la amplísima recepción en el Jazz –sobre todo, en el mundo anglosajón– que Hans Christian Hadegorn ha investigado, sobre todo en la figura de Sancho Panza y su conexión con los elementos populares. Para el caso hispanoamericano, Jesús Ferrer Cayón dio a conocer la reinterpretación que Samuel Máynez (mexicano) y Luis Bacalov (argentino) ofrecieron en su cantata *Un ingenioso hidalgo en América*.

En la esfera de la imagen, Carlos Alvar y Heidi Grünewald ofrecieron nuevas luces en torno a las representaciones cinematográficas, subrayando la readaptación de los grabados de Doré en la fotografía y la crítica alemana, respectivamente. Más allá de la pantalla grande, Carmen María López López señaló de forma original la interpretación del relato en la famosa serie televisiva *El ministerio del tiempo*, mientras que Delio de Martino ahondó en el tema de la publicidad.

Ya en el plano propiamente filosófico, Magda Polo Pujadas destacó las variantes emotivas e imaginativas en la composición que Richard Strauss dedicó al Quijote. Para las circunstancias de la filosofía española, Daniel Migueláñez Munilla ofreció una comparativa entre las lecturas de Ortega y Gasset, Savater y Unamuno en torno al proyecto nacional de cada uno. En contraste, desde la óptica de la nobleza y los valores que ésta promueve en torno a la hidalguía, José Antonio Guillén Berrendero comentó con profundidad la lectura del ideal nobiliario de Alfonso García Valdecasas; mostrando sus argumentos más fuertes y sus puntos más endebles, como su apuesta un tanto arcaizante hacia el Antiguo Régimen. En un plano más republicano, Inmaculada Donaire del Yerro destacó la lectura del Premio Nobel de Fisiología y Medicina Santiago Ramón y Cajal, revelando cómo el ilustre oscense integró su visión del Quijote en su regeneracionismo social. Para cerrar esta sección filosófica, Miguel Salmerón Infante destacó la quiebra imperial y el sueño de la Edad de Oro como mitos ausentes en las interpretaciones idealistas del Quijote; rescatando por contraste el valor de las aportaciones de Américo Castro y Jean Cannavaggio, quienes vieron con acierto un realismo social en la pluma cervantina.

Como colofón absolutamente internacional que sigue dando pistas de la universalidad del Quijote, Carmen Valero-Garcés y Swangwan Traicharoenwiwat comentaron los avatares de la traducción de la gran novela al tailandés. Desde el norte de África, esta obra colectiva ofrece como anexo el texto "Cervantes y Argel", documento escrito por el profesor Emilio Sola; el cual es la traducción que hizo Yaafar Al-Aluni del prólogo a la edición árabe que estuvo a cargo del egipcio Sulayman al Attar. Se trata de un estudio que no se había publicado anteriormente en español y que, en la línea de las investigaciones del profesor Sola, proporciona un acercamiento muy fidedigno a las relaciones históricas entre el mundo de Miguel de Cervantes y el Medio Oriente.

En suma, en *Cervantes en los siglos XX y XXI* radica un gran semillero para releer el Quijote desde la *mitología* que sus grandes ecos han creado; descubriendo una vez más la plasticidad, la intertextualidad, la interdisciplinariedad y la polisemia que el gran autor *alcaíno* ha tenido y sigue teniendo en el mundo cultural occidental y oriental –y afortunadamente, cada vez más oriental, en el mejor de los sentidos. La recreación de la vida y su sentido repercute en tan distinguidas variedades artísticas que, sin embargo, confluyen en ahondar en el misterio de este personaje; el cual, para ser realmente universal, debe pasar una y otra vez por las retinas y oídos de cada lector, integrándolas a su mundo personal.

Manuel López Forjas

Piñas Mesa, Antonio, *Juan Rof Carballo*, Salamanca, Fundación Mounier, Colección Sinergia. Serie verde, 2019, 158 págs.

El profesor Antonio Piñas, siguiendo su línea de investigar la antropología filosófica ligada a las ciencias de la salud, nos ofrece en estas breves páginas una biografía intelectual del médico humanista Juan Rof Carballo. Desgraciadamente Rof Carballo es un pensador de segunda línea. Desgraciadamente. Si lo situamos en segunda fila no es por su poca valía, sino porque es evidente que se trata de un autor apenas conocido fue-

ra del mundo de los especialistas, como A. Piñas explica (p. 25). Un pensador extenso (26 libros, 295 artículos en revistas especializadas y 255 artículos de prensa), con un talante intelectual tan científico como humanista, presente en importantes sociedades científicas europeas de su tiempo, no merece tal desconocimiento por parte del público medio.

El libro comienza en el primer capítulo dando las coordenadas intelectuales para situar la figura de Rof Carballo: desde la medicina científica, psicosomática y humanista. Rof es un médico formado en una sólida tradición empírica, que a partir de los años '40 da un viraje en su biografía intelectual y se interesa por la relación entre la biografía y la enfermedad (p.31). Inicia así en España lo que se ha dado en llamar "medicina psicosomática". La medicina psicosomática intenta atender a la sencilla observación de que las enfermedades no se reducen a disfunciones orgánicas. Rof Carballo es también un médico humanista, y como explica con precisión A. Piñas, médico humanista no es un médico de sentimientos compasivos, ni un médico que pinta cuadros en su tiempo libre: el humanismo médico consiste en el cultivo de las humanidades (filosofía, psicología, sociología, historia, literatura) para mejorar la actividad médica en su doble línea de diagnóstico y terapia (p. 35).

A partir del capítulo segundo A. Piñas va describiendo la vida de Rof, para lo cual el propio Rof nos dejó un documento excepcional (*Autopercepción*), publicado en un monográfico de *Anthropos* (1993). Comienza por la infancia: nacido en Lugo de padre catalán, veterinario, y madre gallega. En el capítulo tercero se nos describen los inicios de Rof en la vida universitaria, entre Santiago de Compostela, Barcelona y Madrid. De estos años datan sus primeros contactos con el psicoanálisis. El capítulo cuarto narra algo posiblemente desconocido para muchos: una especie de conversión religiosa por la que Rof pasa del agnosticismo a una religiosidad explícita. El desencadenante fue una curación de la madre del médico gallego, que Rof califica de providencial: "Para mí todavía es misterioso y cimentó, junto a otras muchas intervenciones providenciales, mi fe religiosa" (p. 68).

A partir del capítulo quinto comenzamos a percibir la verdadera magnitud de Rof, que no sólo se formó como médico en varias universidades españolas, sino también europeas. La Junta de ampliación de estudios le pensionó para que se formara como médico internista. Primero en Viena (donde aprende con V. Krehl que no hay enfermedades, sino personas enfermas) y luego en Berlín. Tras un intento fallido de oposición y una beca denegada de la fundación Rockefeller, trabaja junto al médico Jiménez Díaz en Madrid. En esos años se casa con una médico rumana de la que no tendría hijos, por lo que acabarían adoptando a una niña. La Guerra civil le encuentra entre Berlín y París, y puede regresar al final de la misma no sin algunas dificultades debido a la participación de su padre en el bando republicano.

En el capítulo sexto empieza a asomar el Rof más interesante: el que sin abandonar su vertiente científica se abre al campo de la psicosomática. En 1949 escribe un volumen de casi mil páginas titulado *Patología psicosomática*, volumen catedralicio según Ortega y Gasset y alabado por el psiquiatra suizo L. Binswager (p. 93). En 1958 participa en el IV congreso de Psicoterapia existencial celebrado en Barcelona, donde participan V. Frankl o Lacan, entre otros. En Uruguay y Argentina difunde la perspectiva psicosomática

de la medicina, y abre una consulta con este nombre en la policlínica del doctor Marañón, insigne humanista y amigo (p. 101). Allí comienza a practicar al arte de curar hablando, propio de psicoanálisis, pero sin adherirse a las tesis más controvertidas de Freud. Rof no es un teórico que sólo escribe libros: es un médico con una dilatada experiencia como terapeuta. En 1964 es invitado por la OMS a formar parte de una comisión de expertos para establecer las bases de los desórdenes psicosomáticos. Y sin embargo… Rof nunca tuvo acceso a una cátedra universitaria.

A partir del capítulo séptimo se desgranan algunas de las ideas fundamentales que Rof fuera expresando en sus escritos y conferencias. En primer lugar aborda las relaciones entre la sociedad y la enfermedad: "¿Qué otra cosa es la medicina psicosomática sino un retorno a la clínica de la desdeñada, complejísima y super oculta vida íntima del enfermo? (…) Se ignora que con esto pretendemos restañar con inanes palabras y recursos médicos esa hemorragia del sentido de la vida, ese vacío paralizante de nuestro tiempo, con exploraciones complejas, con intervenciones quirúrgicas a veces excesivas y con una sabia farmacología" (p. 112). En el capítulo octavo recuerda la importancia de la meditación (que A. Piñas rotula como *mindfulness*, no sabemos si algo intempestivamente, pues ignoramos si Rof conocía dicho término tan en boga en estos últimos años).

En el capítulo noveno se nos habla del compromiso social de Rof Carballo, especialmente en la creación junto con otras personalidades de su tiempo del Instituto de Ciencias del Hombre, en 1972. Se trata de una Fundación con profunda vocación social, que abordaba cada año un problema social como las drogas, el cansancio de la vida, la familia, la educación de los hijos, etc. El décimo capítulo se dedica a uno de los libros más importantes de Rof: *El hombre como encuentro*; tomando como punto de partida la fragilidad humana y la deficiente realidad biológica, aparece toda la importancia del concepto de "urdimbre": "La urdimbre afectiva es la denominación que dará el médico gallego al fuerte vínculo psicológico y orgánico que se genera entre el recién nacido y su madre" (p. 130). Pero de esta solo es la primera urdimbre: hay otras que serían una especie de super-yo inconsciente, formado por las normas sociales y usos; y aún habría una tercera urdimbre de identidad que aparece en la adolescencia.

El undécimo capítulo presenta sumariamente otro de los títulos más conocidos de la bibliografía rofiana: *Violencia y ternura*, donde demuestra cómo la falta de ternura en la infancia estalla en episodios violentos durante la edad adulta. El siguiente capítulo profundiza en la idea de identidad, que es "no sólo la imagen que nos hacemos (movidos por los demás) de nosotros mismos, sino la coherencia, a lo largo el tiempo, de algo constante e invariable en esta imagen" (p. 141). La identidad se construye en el diálogo entre lo que lo que los demás piensan de mí y lo que yo quiero que piensen. El penúltimo capítulo lo dedica a la curación por medio de la palabra, quizá una de las aportaciones más importantes del psicoanálisis a la medicina. Una enferma con un mero dolor de cabeza, además de expresar el dolor, parece decir en el fondo: "¡Ayudadme como me hubiera ayudado mi madre! Sacadme de este pozo de la depresión, de esta angustia de tener un tumor o de pensar que me voy a volver loca (…)" (p. 150). Pero de todo esto no se percata el médico si no tiene tiempo para su paciente.

El último capítulo está dedicado a la muerte de Rof. El epílogo recuerda al bello dicho de Platón, en el Cármides, que tanto repetía Laín y podría convertirse en el lema de los médicos humanistas como Rof Carballo: "Hay enfermedades que se curan con fármacos, otras también precisan de bellas palabras o ensalmos" (p. 156).

El libro, como se adivinará por lo aquí sumariamente reseñado, no es sólo una biografía intelectual de Rof Carballo: es a la vez un capítulo riguroso de historia de la medicina española y europea, y es también una reivindicación de la medicina humanista en el más noble sentido de la palabra.

Jaime Vilarroig

Sánchez-Gey Venegas, Juana, *El pensamiento teológico de María Zambrano. Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu,* Madrid, Editorial Sindéresis, 2018, 126 págs.

Con este libro, Juana Sánchez-Gey ofrece un estudio de la correspondencia de la filósofa Zambrano con el joven sacerdote Andreu, que tuvo lugar durante los años 1973-1976 y que fue publicada anteriormente en parte –78 cartas enviadas por ella– por el propio Andreu, que incluyó también unos anexos relacionados con los temas que trataron juntos (*Cartas de La Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*, ed. Agustín Andreu, Pre-Textos, 2002). En *El pensamiento teológico de María Zambrano*, el análisis de las cartas está acompañado por una introducción a la vida y obra de Zambrano, en clave teológica. Ese acercamiento fue el que usó Sánchez-Gey para su libro corto, *María Zambrano* (Sinergia: 2016), que también fue una aportación valiosa y bienvenida para los estudios de la filósofa malagueña. Empieza con un capítulo biográfico que se culmina con una referencia a cuando ella cruzaba la frontera en 1939 y delante había un hombre con un cordero a la espalda que le miraba a ella (cf., p. 21). Zambrano afirma seguir mirando a ese cordero muchos años después, ya lejos de España. Conociendo esta aseveración, el resto de la historia de María Zambrano y sus ideas diversas no se lee de la misma manera, sino como un seguimiento del (C)ordero. La anécdota del cordero es muy llamativa pero es sólo una de las afirmaciones de su afiliación cristiana recogidas en el apartado biográfico de *María Zambrano*: también identifica la autora del libro en las vivencias de Zambrano la "conciencia filial," el "gesto sacro del padre" y el reconocimiento de que "el ser humano es relacional y esta relación nace ya de la condición de criatura que se sabe amada por el Creador" (pp. 12-13).

Sin embargo, el libro que reseño aquí hacía falta por ser un tratamiento sostenido del pensamiento teológico de María Zambrano. Para Sánchez-Gey, la militancia política de Zambrano a favor de la República ha sido ampliamente reconocida e investigada pero no su intento, igualmente importante, de "exponer la trascendencia y el sentido religioso en su vida" (p. 12). No ha habido hasta la fecha un examen profundo de "la teología católica, la cercanía de Zambrano hacia ella, su conocimiento del dogma, sus estudios de los Padres de la Iglesia, etc." (p. 11); y eso mismo es lo que se nos ofrece en este estudio. Después de la introducción y un capítulo sobre los preliminares metodológicos, el libro cuenta con tres capítulos que se desarrollan progresivamente hasta

fijarse en el tema principal del libro. El primero trata el contexto histórico e intelectual de María Zambrano (temas clave: exilio y amistad); el segundo sus escritos sobre la religión en general (mística, comunidad, Europa, sentires diversos, saber de las entrañas y Verdad); y el tercero su pensamiento teológico (persona, cuerpo, mística, Espíritu Santo, Virgen y Oración). Se incluyen como anexos dos manuscritos en los que la filósofa trata el tema del perdón, y que son relevantes porque proponen a Cristo como modelo de misericordia más allá de lo que dictamina la justicia.

Gracias a la familiaridad y compromiso de la profesora Sánchez-Gey con la obra de Zambrano, este estudio revela claramente la manera en que la visión cristiana fundamenta el ideario general de la filósofa. *El pensamiento teológico de María Zambrano* goza de múltiples y frecuentes referencias a las obras importantes de Zambrano, de manera que las posturas teológicas tomadas por ella en las cartas a Andreu se ven como fiel reflejo de la visión del ser humano y de lo divino que elaboró a lo largo de su carrera prolífica. Como ejemplo de esta interrelación entre las cartas y el resto de la obra de Zambrano, Sánchez-Gey explica que en el epistolario, la filósofa se interesa por las procesiones divinas y por la misión del Espíritu Santo en particular, lo cual es típico de los demás escritos suyos ya que éstos buscan "conocer lo originario, compenetrarse con la inspiración y encontrar el sentido integrador del vivir humano" (p. 15). Luego, como nota la autora, este tema principal –este *origen*– inspira en Zambrano un interés en la Encarnación, la Virgen María, la liturgia, el Concilio Vaticano II, la conexión entre filosofía y teología, la mística, el desprendimiento y la purificación, en el sentido que les da a estos conceptos San Juan de la Cruz (p. 15).

Partiendo de estas bases, Sánchez-Gey nos enseña e interpreta a una María Zambrano que se distancia de su maestro Ortega por apoyarse en lo trascendente, que escribe teología desde sus propias experiencias personales y que, sin afiliarse explícitamente con la escuela filosófico-teológica del personalismo, afirma una vez tras otra la importancia de la persona. En esto último la autora del estudio encuentra la conexión con las aportaciones de Karol Wojtyla, Papa Juan Pablo II, quien toma como punto de partida la persona como *imago dei* para elaborar su teología del cuerpo (cf., p. 84). Clave para Zambrano (y también para Wojtyla) son que el hombre es un ser personal que se relaciona con el mundo mediante el cuerpo; que el cuerpo es nuestra primera oportunidad para acoger al mundo y si aceptamos nuestro cuerpo "el mundo se convierte en nuestro hogar"; y que "el cuerpo da testimonio de que no somos origen de nosotros mismos" (pp. 82-87). Como ya será obvio, la insistencia en la conexión de lo humano con lo divino –en el hecho de que Dios es el origen de nuestro ser– es el telón de fondo de este estudio, que a su vez demuestra la existencia del mismo trasfondo en la obra de Zambrano.

Las conclusiones básicas del libro, fácilmente localizables al final del libro, se identifican como el "decálogo" zambraniano (p. 105): en su obra, Zambrano 1) renueva los conceptos teológicos de lo originario, las entrañas, la trascendencia y el agua; 2) trata sin al final adoptarlas "corrientes no ortodoxas" como el neoplatonismo y el gnosticismo; 3) aboga por "un saber de experiencia abierta a la trascendencia"; 4) identifica la "razón poética" tan característicamente suya

con "razón mística" y "razón espiritual"; 5) funda su concepto del ser humano en la relación de éste con Dios; 6) ve a Dios como claramente trinitario; 7) da particular importancia a la figura de la Virgen María como "Modelo de creyente", con su "Fiat"; 8) afirma su devoción a los santos y a la práctica de la oración y los rezos, siendo ejemplares para ella en esto los místicos españoles; 9) identifica el amor místico –tan central para su proyecto teológico –como "una concepción" (i.e., la Encarnación) en vez de un concepto ("una concepción que nos atañe y que nos guarda, y que nos vigila y que nos asiste desde antes, desde un principio"); y por fin, 10) exalta la persona y su dignidad "como eje axial de su filosofía, de su teología y de la vivencia mística" (pp. 105-108).

Recomiendo encarecidamente este libro corto a cualquiera que busque una visión global, consecuente y convincente del pensamiento de una filósofa cuya diversidad y saber enciclopédico pueden parecer imposiblemente dispersos, pero que si se va un poco más allá de la superficie como Sánchez-Gey hace en *El pensamiento teológico de María Zambrano*, sólo sale la coherencia de su visión neumatológica.

Denise DuPont

Santos José E., *Al margen, la glosa. Temas literarios españoles,* Estados Unidos, Obsidiana Press, 2018, 194 págs.

Al margen, la glosa es una compilación de algunos ensayos académicos del estudioso de la literatura española y profesor de la Universidad de Puerto Rico, José E. Santos. La selección comprende un periodo de doce años de un continuo trabajo crítico e investigativo, que se complementa con sus publicaciones anteriores como *El discurso dieciochesco español. Pensamiento y paradoja en Jovellanos, Cadalso y Forner* (2002) y *El fundamento de los instantes* (2014). La obra consta de diez ensayos críticos que van desde el Siglo de Oro, pasando por la literatura de los afrancesados del siglo XVIII, hasta la literatura española contemporánea. No obstante, pese al trato de una línea de tiempo tan amplia, el autor ancla su compilación en el análisis de los escritores del Siglo de las Luces, su inclinación académica.

El primer ensayo de la compilación, titulado "Berganza y la Cañizares: del diálogo al texto. Conciencia cervantina de la preeminencia de la escritura en el *Coloquio de los perros*", constituye una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje, así como de la palabra escrita y expresa. Mientras que el segundo ensayo, "Para una semántica del motivo de las ruinas en Lope de Vega. Lectura y reformulación en las *Rimas* de 1609", pretende presentar el tipo de retórica empleada en la expresión autobiográfica del Fénix de los Ingenios, centrándose en tres sonetos de su ciclo troyano. En el estudio, Santos se fija en realizar un análisis del inventario simbólico y biográfico manejado por el escritor.

En el tercer ensayo de la compilación entramos al área de peritaje del doctor Santos, el controvertible mundo de la Ilustración española. Con el "Discurso prologal y rompimiento. Feijoo como síntesis de la modernidad dieciochesca hispánica", el investigador compara las estrategias y la evolución discursiva de la voz prologal del benedictino con sus precedentes europeos: Bacon, Montaigne y Malebranche. Para hacerlo, disecciona el "Prólogo al lector" del primer tomo

del *Teatro Crítico Universal* (1726) y el prólogo posterior del cuarto tomo. Tanto Derrida como Genette serán el escalpelo de esta operación.

Historia, arte, filosofía y política se conjugan en el cuarto ensayo "Desde Foucault hasta Jovellanos. 'Las Meninas' de Velázquez: Significación, poder 'real' y representación". En el texto, Santos compara el ensayo "La Meninas" compilado por Michel Foucault en 1966 en *Las palabras y las cosas* y "Las Reflexiones sobre el boceto del cuadro llamado 'La familia'" de 1789 de Jovellanos. Ambos escritos versan en torno a la afamada obra de Velázquez; sin embargo, mientras Foucault identifica el entramado de relaciones en la obra, Jovellanos reconoce en el boceto las relaciones de significación y valor. En fin, Santos se fija en autores tan distintos y tan separados en el tiempo histórico, pero bastante coincidentes en su observación en torno a los centros ordenadores y cómo la enunciación no es otra cosa que una manifestación de poder.

Mediante el quinto artículo, intitulado "Persuasión y orden en las *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública* de Francisco Cabarrús", Santos se ayuda del retrato foucaltiano del intelectual específico para analizar la vida y obra del reformador español. Para lograrlo, el investigador examina y comenta sus cartas de 1795, donde puede verse cómo el ilustrado pretende transformar los mecanismos de poder para hacer posible una reformación de España. Por su parte, en el sexto ensayo, "Discurso, persuasión y la gesta del ilustrado hispánico. La pugna retórica en Jovellanos", Santos examina cómo el asturiano se edifica como centro de un poder intelectual necesario y consecuente con las limitaciones institucionales de su país.

En el séptimo artículo, "Lenguaje, seducción y designio en *Marcelo o los peligros de la corte* de Pablo de Olavide", el investigador presenta la narrativa del Intendente de Sevilla como muestra de su dialéctica personal, así como reflejo de las pugnas ideológicas de la España dieciochesca. Igualmente, y a propósito de las desventuras de Marcelo, se realiza un análisis del mecanismo de la seducción. Por su parte, ética, moral, religión y naturaleza humana serán los ejes de la octava pieza de la compilación. En "Representación e indeterminación ética: La negación del sacrificio en *Torquemada en la hoguera*", Santos intenta arrojar luces en la inescrutable y compleja caracterización del protagonista de Benito Pérez Galdós.

Por último, Santos se vuelca en los siglos XX y XXI de la mano de un filósofo y de un novelista. En "Entre la retórica y la ideología: Ortega y Gasset y la reflexión sobre el género novelístico", Santos utiliza el ensayo *Ideas sobre la novela* para hacer dialogar al madrileño con otros críticos que han teorizado en torno al género novelístico, concretamente, George Lúckács y Mijail Bajtín. El compendio cierra con "De héroes y papagayos: simulacro, parodia e insuficiencia en *El año del diluvio* de Eduardo Mendoza", donde Santos disecciona la representación paródica de la novela publicada en 1992. Este ensayo de fácil y amena lectura culmina con la declaración del vacío de las grandes instituciones y con un final que, a palabras de Santos, resulta en una "historia sin protagonistas".

La compilación del doctor Santos cuenta con una estructuración coherente, temática y temporalmente ordenada cuyos ensayos quedan amarrados por el hilo del poder. Aunque Santos se auxilia de Derrida, Bajtín, Kierkegaard y otros

teóricos y pensadores, Foucault es el autor estrella, la figura nuclear de la que se alimenta Santos en su análisis y crítica. Además de presentar una reflexión sobre "temas literarios españoles", como sugiere el subtítulo, *Al margen, la glosa* constituye una reflexión sobre la legitimación del poder a través del discurso. No solo se habla de la Corona hispánica, la Iglesia, la Inquisición, la familia, sino también de la posesión, la ideología, la persuasión, la seducción.

Las obras que glosa el especialista hablan de las diversas formas en las que el poder se manifiesta. Los ensayos cuentan con una extensión adecuada que permiten al autor exponer y probar su punto. A nuestro entender los ensayos mejor trabajados son aquellos en torno a los autores del siglo XVIII. El conocimiento histórico y literario de Santos se manifiesta de forma clara en los mismos, así como su sólido bagaje filosófico. La prosa de Santos es diáfana y fluida; sus descripciones transportan a las novelas y textos glosados. Sin duda, Santos presenta una contribución valiosa a los estudios literarios y una útil herramienta que vitaliza nuestro espacio académico.

Iliaris A. Avilés-Ortiz

Sarrión Andaluz, José, *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*, Madrid, Ed. Dykinson, S.L., 2017, 325 págs.

Estamos ante una obra, tan necesaria como oportuna, sobre uno de los filósofos más significativos de la filosofía española de los últimos ochenta años, como es Manuel Sacristán Luzón (1925-1985), que esperamos contribuya a un mayor conocimiento de este filósofo español y a situarlo en el lugar que le corresponde en los estudios de hispanismo filosófico, así como también sirva de aperitivo a las nuevas generaciones para la lectura y práctica de su filosofía.

Aunque el objetivo central explícito propuesto, mostrar la presencia de la ciencia a lo largo de los trabajos de Sacristán y su relación con la dimensión marxista de su pensamiento, pudiera parecer algo sencillo, para ser llevado a término ha tenido que vérselas con elementos vitales del propio Sacristán como la complejidad intrínseca a su densidad cognoscitiva y a su voluntad de perfeccionismo, el carácter fragmentario de su obra y su dispersión, o el amplio cambio de intereses de Sacristán.

Metodológicamente impecable y riguroso, muy bien puede decirse que además de un magnífico estudio sobre Sacristán, es un "Tratado práctico de Metodología" en ejercicio, en el que pueden muy bien mirarse los jóvenes que actualmente se inician en la investigación: fuentes de diversos formatos, editadas, inéditos, estudios críticos, comunidad de investigación, trato con otros investigadores y con la sociedad en la que uno se ha formado y cuidada y fluida redacción del texto, ponen de manifiesto un compromiso vital con el gusto por las cosas bien hechas, más allá de cualquier imperativo del currículo imperante. Este excelente resultado no nos debe extrañar si tenemos en cuenta que su autor, José Sarrión, Doctor en Filosofía por la UNED (Madrid), ha venido estudiando sistemáticamente (desde 2006) y realizando diversas investigaciones y publicaciones sobre Manuel Sacristán (desde el año 2012), como "Lógica y verdad en el primer Manuel Sacristán", "La metodología de las ciencias sociales en Manuel Sacristán y Francisco Fernández Buey", que confluyeron en su tesis doctoral, en

2014, en la que tiene su origen el libro que ahora tenemos ante nosotros y cuya lectura, aparte de pensamientos sobre el pensamiento de Sacristán, pretende darnos que pensar. A esta labor de estudio e investigación une el autor su condición actual de diputado por IU en el Parlamento de Castilla y León, lo que sin duda permite ver en él la unión de su actitud vital práctica comprometida y de su interés filosófico, podríamos decir "al modo de Sacristán".

La obra consta en lo que constituye su núcleo central de tres partes, desarrolladas en quince capítulos, precedidas de cuatro piezas breves, a manera de pórtico ("Prólogo", a cargo de Salvador López Arnal, "Presentación" de Francisco José Martínez, "Introducción" y "Punto de partida" del propio José Sarrión), y seguidas de una breve conclusión y una amplia bibliografía, cronológica de la obra de Sacristán acompañada de una no menos numerosa recopilación de bibliografía secundaria que cierran este magnífico texto, en el que su autor, como el propio Sacristán en su obra, muestra a la vez el rigor en la forma de trabajar y el compromiso por intentar poner en práctica sus ideas teóricas, uniendo así filosofía y vida.

A partir de la reflexión autobiográfica de Manuel Sacristán (que manifiesta la íntima unión que en él tienen vida y proyecto filosófico) sobre la necesidad, por un lado, y la dificultad de llevar a cabo la tarea de unir actividad científica y política, en la que se aprecia claramente ya el talante auto-hipercrítico, activo-reflexivo-activo, que caracteriza su manera de vivir y filosofar, José Sarrión va a hacer desfilar ante nosotros todas y cada una de las facetas que conforman el complejo mundo filosófico de Sacristán con el rigor, metodología, manejo y tratamiento de fuentes que hacen de este libro una obra maestra sobre la filosofía de un maestro. A partir del tema de la ciencia, cual si de una reina de las fiestas se tratara, van a ir desfilando ante nosotros cual damas de honor el resto de facetas que componen y articulan la constelación conceptual filosófico-vital del principal filósofo marxista español del siglo veinte.

A lo largo de los cuatro capítulos de que consta la primera parte se ofrece el estudio analítico de los materiales y obras de Sacristán sobre Lógica, Gnoseología y Filosofía de la Ciencia (su dedicación profesional) y disciplinas cultivadas (ideas lógicas y epistemológicas), y su peculiar modo de concebirlas. Así podemos apreciar cómo Sacristán despierta de sus duermevelas excesivamente formalistas a la lógica, bajándola de nuevo al suelo de la práctica del conocimiento filosófico y científico dirigido hacia la verdad y el compromiso con uno mismo y con su momento social, que le llevará a ampliar notablemente, innovar y revitalizar el contenido de una filosofía científica con la problemática ecologista y, en fin, a proponer una noción de racionalidad que, más allá de su sentido estrecho como razón científico-técnica, esté ligada a la convivencia social y a dar acogida a problemas relacionados con los valores y con la toma de decisiones, que muestran su talante autocrítico con respecto, en este caso, a la todopoderosa ciencia imperante.

En la segunda parte se abordan las lecturas y posición de Sacristán en relación con los principales autores de Filosofía de la Ciencia, en una especie de diálogo crítico con Russelll, Carnap, Quine, Popper, Kuhn y Mosterín. A través de los seis capítulos de que consta, además de corroborar el parentesco de

la lógica con la filosofía manifestado en la primera parte, se puede advertir una especial sensibilidad en relación con la historia de la ciencia y su dimensión social sin dejar de lado la aportación de la tradición marxista.

Una tercera parte presenta, en cinco capítulos, la repercusión del bagaje científico en su comprensión del marxismo, en relación con aspectos epistemológicos, ahora en diálogo crítico con teóricos marxistas como Marx, Engels, Gramsci, LuKács, Althusser, que le permite defender que Sacristán practica un marxismo abierto y crítico que recupera como núcleo central el proyecto ético-político, que tomando pie en el conocimiento científico intenta llevar adelante un proceso emancipador.

Un breve apartado de conclusión nos presenta el balance del pensamiento de Sacristán caracterizado por un interés por la filosofía de la Lógica, una Filosofía de la Ciencia que opta por a) un antidogmatismo de base, y procedimiento que le permiten por un lado mantener una distancia crítica frente a la filosofía marxista imperante en su tiempo, y de paso innovar haciendo propuestas atrevidas, que a la postre resultarán innovadoras en su comprensión del marxismo; b) una especial sensibilidad a la historicidad de la ciencia y su dimensión social, lo que le lleva a elaborar una epistemología con los pies en el suelo en momentos de dominio universalista; c) una actitud hipercrítica que aplicada a su misma epistemología, manifiesta un dinamismo evolutivo y abierto que le lleva a postular una política de la ciencia a partir de, o más allá de, o que supere la filosofía de la ciencia inicial (aspectos ontológicos de la ciencia; consecuencias ambientales y sociales) por encima de los epistemológicos; d) una huida de los extremismos, representados entonces por el irracionalismo y positivismo respectivamente, que le permite obtener sustanciales dividendos en su comprensión del marxismo. Todo ello apuntalado por dos elementos del pensamiento estrechamente ligados a su noción de ciencia, a saber, su noción de "dialéctica" como una aspiración, que no puede nunca sustituir al pensamiento científico ni pretender generar pensamiento sustantivo, y su "idea de praxis", sustancia de su propia vida, que en un alarde de honestidad intelectual que le llevan a conformar su acción y su vida comprometido con sus principios.

Roberto Albares

Savignano, Armando, *Historia de la Filosofía Española del Siglo XX*, Madrid, Sindéresis, 2018, 464 págs.

Después de tantos debates estériles, prejuicios y complejos mal expresados sobre la presupuesta incapacidad española para los temas más abstractos y formales de la reflexión filosófica –compartida tanto por una buena parte de los valores patrios del pensamiento, como por la historiografía extranjera al uso–, es de destacar la publicación en español de esta *Historia de la Filosofía Española del siglo XX*. Publicado el original en enero de 2016 (*Storia della filosofía spagnola del XX secolo*) como edición de nuevo cuño de *Panorama della filosofía spagnola del Novecento* (2005), celebramos esta nueva iniciativa del hispanista italiano Armando Savignano (1954), catedrático de Filosofía Moral y Bioética en la Universidad de Trieste. En la mejor tradición italiana de historizar la filosofía, Savignano actualiza, revisa y amplía de forma considerable su edición anterior –traducida al español

en 2008–, para lo cual se sirve de lo ya avanzado en su obra *Ocho miradas al pensamiento español del siglo XX*, publicada en 2010 (vid., la reseña de Rafael García Alonso en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano*, nº. 16, 2011, pp. 353-355).

Con una nutrida bibliografía que acompaña a cada uno de sus veintiún capítulos, una bibliografía general e índices onomástico y de conceptos, que facilitan la lectura y el uso para la investigación, el autor presenta desde la introducción una sustantiva filiación orteguiana tanto desde el punto de vista metodológico –al hacer uso del "método de las generaciones", que sin duda contribuye a la exposición didáctica–, como desde el punto de vista temático –donde "el problema de la vida en relación a la razón en su dualidad individual e histórica en el ámbito de las preocupaciones ético-antropológicas, constituyen el hilo conductor y el cauce por el que confluyen las múltiples reflexiones y las aportaciones originales, más que de la filosofía, del pensamiento español, al menos en el siglo XX".

Con la enunciación de este armazón, la prosa fluida de Savignano permite desarrollar una historia de la filosofía española del siglo XX con síntesis precisas y aportaciones personales a través de la siguiente sucesión de capítulos: "La generación del '98 y Antonio Machado", "Miguel de Unamuno. El sentimiento trágico de la vida", "La filosofía catalana", "Dos filósofos independientes: George Santayana y Ángel Amor Ruibal", "La razón vital e histórica: José Ortega y Gasset", "La escuela de Madrid", "Julián Marías y el personalismo vital", "Xavier Zubiri y el realismo de la actualidad", "La filosofía de la liberación de Ellacuría", "Desde la utopía republicana al exilio", "La generación del '27 y María Zambrano", "Crítica de la diferencia en Rosa Chacel", "El exilio entre historia y metahistoria", "Para una crítica de la razón simbólica: Eduardo Nicol", "Juan David García Bacca. Metafísica y técnica", "La filosofía en la era franquista (1939-1975)", "Pedro Laín Entralgo y la filosofía de la medicina", "Enrique Tierno Galván", "La filosofía española actual" y "Eugenio Trías y la filosofía del límite". De todos ellos, son aportaciones específicas de esta obra, respecto a *Panorama della filosofía spagnola del Novecento*, los capítulos dedicados a la Escuela de Madrid con especial detenimiento en Manuel García Morente y, sobre todo, a Julián Marías; el capítulo dedicado al pensamiento filosófico y teológico de Ignacio Ellacuría; la inclusión del pensamiento de género a través del análisis de los escritos filosóficos de Rosa Chacel; y, el análisis del pensamiento de Trías en el marco de la generación de los "jóvenes filósofos". Además destacan como notables, en el marco de este útil manual, las exposiciones dedicadas a Pedro Laín Entralgo, José Gómez Caffarena, Adela Cortina, y las referencias a Javier Muguerza, Rubert de Ventós, Jesús Mosterín, Manuel Sacristán, José Luis Abellán o los siete capítulos dedicados al exilio filosófico.

Al margen de la elección metodológica general –por más que no venga acompañada de una debida justificación capaz de hacerse cargo de toda la crítica recibida a lo largo del tiempo, incluso desde la ya lejana *El método histórico de las generaciones* (1949) de Julián Marías–, y sin detenernos en cuestionar los resultados a propósito de caracterizaciones generacionales o la siempre polémica pertinencia de inclusiones o exclusiones, la obra es un magnífico resultado del conocimiento de la España que el autor

vivió en los años setenta y ochenta y de sus intereses y filias filosóficas, antropológicas y bioéticas. No puede ser de otro modo: ninguna historia de la filosofía es inocente. Sin duda, la *Historia de la Filosofía Española del siglo XX* de Armando Savignano es una excelente contribución a la constitución del canon de nuestro pasado filosófico reciente y un referente insoslayable para el hispanismo filosófico.

No obstante, y más allá –repetimos– de cuestionar la no inclusión del ontologismo escolástico franquista, en tanto subsuelo sobre el que se levanta la filosofía de casi todo el pensamiento "liberal" de postguerra y de parte de la proyección hispana de la filosofía analítica, marxista y fenomenología hermenéutica posterior, o más allá de cuestionar la no inclusión de ciertos nombres –ya no rescatados en la investigación más reciente, como Gonzalo Puente Ojea o Rafael Sánchez Ferlosio, sino nombres más habituales en las historias filosóficas de las últimas décadas como Celia Amorós–, sorprende que el autor presente como prueba de lo que califica de "indiferencia hacia la *filosofía española* por parte de los jóvenes filósofos" de los años setenta, el hecho de que Miguel Ángel Quintanilla encargara a Pedro Ribas la voz "Filosofía española" en su *Diccionario de Filosofía contemporánea* (1979). Es muy probable que haya otras "pruebas" de esa indiferencia, pero en este caso, ¿no es Pedro Ribas, junto con Diego Núñez, quien fundó el *Grupo de Investigación de Historia de Pensamiento Español* en 1969 en la Universidad Autónoma de Madrid? Parece que el autor desconoce este significativo hecho, así como la fundación, en 1988, de la *Asociación de Hispanismo Filosófico*, germen, entre otras cosas, de esta revista, que el próximo año cumple su vigésimo quinto aniversario.

Olvidos puntuales, como éste, en nada desmerecen el acontecimiento que supone esta magnífica historia de la filosofía española en el siglo XX.

Miguel Ángel López Muñoz

Trapanese, Elena, *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2017, 299 págs.

El recorrido intelectual de Maria Zambrano tiene dos características complementarias: pensar los márgenes de la realidad y el exilio. La primera, necesaria para describir las fuerzas que originan las estructuras de lo viviente; la segunda, como estado permanente para ahondar en la crisis de la racionalidad moderna que terminó en la Guerra Civil Española y en las dos Guerras Mundiales.

La filósofa Elena Trapanese relata con detalle los momentos biográficos que María Zambrano pasó en Italia en tres estancias diferentes: de 1949 a 1950; de 1953 a 1964; de 1972 a 1973. El regreso a Europa representó un compromiso creativo y una vuelta al origen de las inquietudes políticas. Por medio de cartas, testimonios y la obra publicada, Elena Trapanese reconstruye los viajes de María Zambrano dentro de Italia, su amistad con la élite liberal cercana a Croce y la zozobra ocasionada por su pasión a los gatos, motivo por el que no se le extendió la visa para permanecer en Italia. A pesar de ello, las dos primeras estancias en Roma fueron la razón que encontró la filósofa andaluza para concluir los proyectos de libros que había esbozado en México y Cuba.

La autora nos recuerda que tres de las publicaciones más significativas de

María Zambrano se escribieron en Roma: *Hacía un saber sobre el alma* (1950), *El hombre y lo Divino* (1953) y *Persona y Democracia: Una historia sacrificial* (1958) ¿Qué aportó Roma a la creación filosófica? ¿Qué de los temas de religión y política se gestaron en Roma y que forman el contenido filosófico de la obra de Zambrano antes de terminar su exilio?

Las ruinas de Roma aparecen como una metáfora de permanencia histórica con el que Zambrano interpreta la esperanza y el amor, así como la interioridad y la posibilidad de reconstrucción. Roma es, al mismo tiempo, el espacio sagrado y el puente de acceso a la vida cultural europea, en donde Zambrano pudo hacer amigos y encontrarse en un lugar "al mismo tiempo íntimo y abierto". (p. 80). El exilio de Zambrano está acorde con esos personajes que habitan la filosofía romana: excluidos por sus convicciones, reivindicados en el futuro por mantenerse críticos y marginales.

El compromiso político liberal de María Zambrano se reafirma en Roma. María Zambrano es amiga personal de Elena Croce y de los resistentes al fascismo; en Roma se encuentra con el grupo de exiliados, en especial con Manuel Azaña, el último presidente de la República y por el que Zambrano tiene una profunda admiración. Elena Trapanese nos recuerda que a pesar de haber sido discípula de Ortega y Gasset, Zambrano estaba más cerca de Antonio Machado en su visión sobre el valor de lo popular y de Unamuno en cuanto a su apreciación sobre lo religioso.

La decepción sobre el fracaso del liberalismo en Europa, lleva a Zambrano a reflexionar el origen y los márgenes de la política. Para Zambrano, la política es una forma de ser en el mundo, porque su principio orientador es la vida, la convivencia humana y la formación de la cultura. El ser humano está obligado a hacer política, pues es ahí donde se humaniza, se configura la comunidad y le da significado a la libertad, que en Zambrano es un presupuesto constitutivo de la acción política.

Elena Trapanese articula la teoría política de Zambrano, con la tarea del intelectual. Crítica del *esnobismo* que vino luego de las Guerras Mundiales y de la complacencia orgánica del filósofo que sirve como instrumento ideológico al poder (en sintonía con Gramsci, Croce y Zolla), Zambrano reivindica la mediación del intelectual que asume su rol como una "actitud de responsabilidad". Si un compromiso debe tomar el intelectual luego del ascenso del franquismo, del fascismo y del nazismo en Europa, es reformar la vida social apelando a la memoria. El olvido es un enemigo que acecha la cordura y favorece la indiferencia. Olvidar puede traernos de regreso a la tragedia y a la intolerancia de la que fueron víctimas los exiliados, los asesinados y los pueblos que sacrificaron todo por detener la brutalidad de los regímenes totalitarios. El exilio es la herida punzante de los errores cometidos por el olvido, es el drama que destierra al tiempo.

Quiero concluir apuntando dos ideas con las que termina el libro de Elena Trapanese: la memoria y el tiempo. María Zambrano preparó su regreso a España. El fin de su exilio supuso que meditara acerca de lo que representó su travesía de 50 años fuera de España. Así como San Agustín escribió *Las Confesiones* y se preguntó sobre el tiempo para llegar a la memoria, Zambrano hace el mismo periplo desde otro enfoque: las figuras artísticas e intelectuales son el motivo de reconstruir la memoria y combatir el olvido. Pintores, literatos y filósofos españoles son materia

del ajuste de cuentas que hace Zambrano. Al estilo de Gramsci, que en su proyecto pretende revisar la vida intelectual italiana para desentrañar los orígenes del fascismo, Zambrano va a los tópicos del sueño y la verdad que recorrieron los siglos en la nación Española, para saber en qué punto se desencaminaron. Comprender es vital para la memoria; soñar es una de las raíces del pensamiento español. Hacer la historia es entender el tiempo, abrazar el sueño y reconfigurar la memoria, por esa razón están Goya, Gaya, Velázquez, Cernuda, Unamuno, Ortega y Gasset, entre otros, en los artículos de María Zambrano antes de pisar de nuevo y para siempre, España.

Ernesto Gallardo León

Valender, James; García-Velasco, José (Dirs.), *Alberto Jiménez Fraud. Epistolario I (1905-1936); Epistolario II (1936-1952); Epistolario III (1952-1964)*, Madrid, Fundación Unicaja/Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2017, I: 769 págs.; II 1165 págs.; III: 1040 págs.

Se suman a los directores de esta voluminosa edición del epistolario, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay y Trilce Arroyo, como editores, formando los cuatro el equipo que ha desarrollado un proyecto de magnitud ingente, tanto por el número de cartas recogidas, 1861, como por los corresponsales que conforman este epistolario en torno a la figura de Alberto Jiménez Fraud (1883-1964), "más de doscientos" que, como indican sus editores, son, en buena medida, "protagonistas de la cultura española y europea del siglo XX" (p. CXXXIX).

Tanto la Residencia de Estudiantes como Alberto Jiménez Fraud, su primer director y emblema de la institución, se convirtieron desde su fundación en 1910, pero, sobre todo, desde la instalación en el actual emplazamiento de la calle Pinar, en el edificio que dio cobijo a importantes figuras de todos los campos del arte, el pensamiento y la ciencia durante los primeros veinte años de vida, en referencia físico simbólica de la España deseada.

No fue fácil esa conversión en "universidad", por la que pasaría buena parte de la vida cultural española, con la Europa de ese primer periodo como referencia, pero el proyecto que había comenzado liderando Francisco Giner de los Ríos y continuaron quienes se formaron en los primeros años de la ILE, tenía la potencia espiritual necesaria para dotarse de una organización que, no solo, le dio continuidad sino que lo situó en el centro de la vida nacional. La Residencia fue pronto ese espacio

Alberto Jiménez Fraud, jurista de formación, terminó siendo un hombre fundamental en aquella empresa desde su puesto como director de la Residencia pues no solo mantuvo una vida interna muy activa sino que, además, proyectó su vitalidad a otras, unas más cercanas: universidades y bibliotecas populares en cuyos programas personas vinculadas a la institución madrileña participaban asiduamente o la Residéncia d`Estudiants de Barcelona; y otras más lejanas, por ejemplo, el Instituto de España en París, o el espíritu que llegaría a La Casa de España en México, ambas tan importante en circunstancias difíciles y que, más adelante, ya con otros nombres, contribuirían a la unión de de "la dispersa minoría" (p. CXV) hacia los años sesenta. Asimismo, crearon muchas relaciones con intelectuales españoles y europeos que nutrieron de excelentes hispanistas a universidades inglesas, francesas y nor-

teamericanas. De las cercanas, la Universidad Popular de Segovia que cumple un siglo de vida (1919-2019), tuvo una especial relación con la Residencia durante su primera década de vida pues a la ciudad del acueducto se desplazaron significados institucionistas a dar conferencias e, incluso, habría una generosa donación de libros a su biblioteca.

La historia de la Residencia ha sido estudiada por distintos investigadores y es resumida, para esta edición, por quien fuera su director, José García-Velasco, en la restauración iniciada en 1986, en las páginas que abren el primero de los volúmenes: los primeros años, las dificultades durante la dictadura primorriverista, la época de esplendor, "plenitud del proyecto" (p. LXXXVI) en el primer bienio de la República, la quiebra durante la guerra y la incautación y borrado de su legado en 1940. Luego, años de travesía y de lenta reconstrucción que tuvieron un punto de inflexión en la conmemoración del cincuentenario de su fundación en 1960, cuando aún vivía Jiménez Fraud quien publicó un sencillo libro que mereció la felicitación de antiguos alumnos como Américo Castro (p. CXXV). Revistas como *Residencia* y otras, como Ínsula, dedicaron espacios muy representativos. La revista que dirigían Enrique Canito y José Luis Cano incluyó en diciembre de ese año (n. 169) un artículo casi doctrinal del propio Jiménez Fraud junto a otro de José Ángel Valente quien escribió lo siguiente, tras referirse a "los supuestos espirituales y de acción práctica" que regían la Residencia, inspirados en Giner y Cossío: "su particular perfil, su desarrollo, su existencia, en suma, son creación original que lleva el personalísimo sello de otro hombre, don Alberto Jiménez Fraud" (Mora, "Institución Libre de Enseñanza, la otra Ínsula", n. 852, diciembre 1917, p. 3). En 1964 fallecería don Alberto. La Residencia fue recuperando impulso hasta el presente en que, tras "muerte y resurrección" como reza el epígrafe con que García-Velasco completa su estudio introductorio, ha sido recuperada buena parte de un legado fundamental para la historia de España.

Este epistolario, editado con criterios sólidos que han sido madurados en la docena larga epistolarios ya publicados, está dividido con buen criterio en tres periodos. El primero lo marca la historia: 1915-1936; los otros dos (1936-1952 y 1952-1964) se dividen entre la circunstancia del exilio a que se vio obligado Alberto Jiménez Fraud junto con su esposa, hija de Cossío, y sus hijos, y el futuro de la Residencia preparado durante sus últimos años. Pasó la mayor parte de ese exilio en Inglaterra (Cambridge y Oxford) excepto el último año en Ginebra, tras un breve viaje a Madrid. Los editores han querido resaltar, separando las cartas que apuntan al futuro, incluidas en el último volumen, mostrando el diálogo iniciado con "las nuevas generaciones" por su promotor, es decir, subrayando el futuro de la Residencia que estaba ya en la mente de su fundador.

Técnicamente la edición es impecable, elaborada con criterios que facilitan mucho al lector seguir el hilo de propuestas, comentarios y proyectos que se plantean en las cartas con un número tan grande interlocutores. Por eso no han dudado en incluir algunas firmadas por su esposa ya que son imprescindibles para seguir el hilo de las relaciones que se iban tejiendo. El enunciado en corchetes de los nombres de quien envía y recibe la carta, la fecha de cada carta bien visible y el orden cronológico de toda la correspondencia facilitan mucho la lectura. Cada carta está anotada

de manera exhaustiva, aportando información relevante sobre personas, temas y situaciones, labor imprescindible en todo epistolario. Asimismo, la amplia relación de notas biográficas de corresponsales que se incluyen en el primero de los volúmenes. Es verdad que muchos de ellos son figuras muy conocidas pero otros lo son menos. Se completa con un índice de corresponsales con referencias a los números de las cartas y al volumen en que se encuentran y con el índice onomástico y temático más el índice cronológico de cartas con su procedencia. Va desde la número 1 enviada por el joven Alberto a Francisco Giner (18 de septiembre de 1905) hasta la 1861 enviada, desde Ginebra, por el periodista Carlos Esplá a Francisco Giner de los Ríos Morales, sobrino nieto de Francisco Giner, dando cuenta de algunas circunstancias relativas el entierro de Don Alberto Jiménez de cuyo fallecimiento había dado cuenta en la carta anterior. Todas estas herramientas son imprescindibles en una edición de esta naturaleza cuya lectura se hace en muchas direcciones: por autores, por temas, por épocas… Por esta labor paciente y meticulosa los editores merecen una felicitación sincera y el agradecimiento de los lectores. Los volúmenes llevan el sello de las publicaciones de la Residencia, sobrias, elegantes, cuidadas y con inclusión de fotografías que ponen rostros a muchos de los nombres que vienen, de esta, a formar casi una familia con los propios lectores.

El epistolario cubre, pues, una vida intensa que se implicó con un proyecto cultural al servicio de la construcción de una nación formada por una sociedad educada en los valores del liberalismo con una fuerte sensibilidad por la justicia social, en el marco de la cultura europea de su tiempo. Baste comprobar que entre sus corresponsales estuvieron el propio Giner, como decíamos, Santullano, Cossío, Bataillon, Bolívar, Américo Castro, Castillejo, Falla, García Morente, Luzuriaga, Marañón, Menéndez Pidal, Negrín, Ortega y Gasset, John Brande Trend (primer hispanista en Cambridge, 1933), Unamuno, Valente y una larga lista conformada por nombres que cubren un espectro de la vida intelectual y cultural de una comunidad que se extendía fronteras adentro y fronteras afuera. Por la persona de Alberto Jiménez Fraud pasaron infinidad de relaciones personales que él sabía ahormar con ese estilo tan reconocible en los institucionistas. Era una forma de pensar y hacer. Por su pluma pasaron casi todos los temas que conformaban el interés de ese grupo tan amplio de personas. Su propia obra referida a la historia de la universidad española y la dedicada a Juan Valera sintetizan, con seguridad, la abigarrada información que el lector interesado encuentra en estas cartas. En la enviada, 25 de diciembre de 1913, día de Navidad, le confesaba don Alberto a Miguel de Unamuno la satisfacción que le producía que fuera a vivir a "esta Casa" pues "así podrá usted aconsejarme para esta obra en la que hace tres años que voy ensayando mis fuerzas sin saber a punto fijo si con ello hago beneficio a alguien fuera de mí mismo". Hoy sabemos que consiguió ese beneficio para una sociedad entera, hasta la reconstrucción de la España democrática con la Europa que pensaban y la América a la que estaban agradecidos.

Para los estudiosos de la Historia del pensamiento español, para historiadores de la educación y para los de casi todos los campos del conocimiento y de la creación literaria y otras artes, este epistolario contiene material imprescindible, tanto para conocer la génesis en

la producción y circunstancias concomitantes que aportan claves para su mejor conocimiento como en la referencia a fuentes imprescindibles que deben ser tenidas en cuenta.

José Luis Mora García

Vallejo del Campo, José Alberto, *Menéndez Pelayo en el pensamiento jurídico contemporáneo*, Madrid, Reus Editorial, 2019, 266 págs.

El doctor José Alberto Vallejo del Campo es el autor del volumen *Menéndez Pelayo en el pensamiento jurídico contemporáneo*, resultado de los esfuerzos volcados en la realización de su segunda tesis doctoral. La obra se publica en la Colección de Filosofía del Derecho y Sociología Jurídica de la Editorial Reus dirigida por la catedrática de Filosofía del Derecho y Valedora do Pobo de Galicia Milagros Otero Parga, y quiere destacar la importancia del Derecho en la obra del gran polígrafo cántabro.

El Prólogo del volumen corre a cargo de José Peña González, catedrático de Derecho Constitucional y director de la mencionada tesis, que subraya como en el estudio de Vallejo está presente "la idea del historiador de Santander sobre el carácter del Derecho como ciencia que refleja a la perfección el espíritu de un pueblo, en clara coincidencia con la obra de Savigny", y que esto puede quizá explicar "la *vis atractiva* que D. Marcelino ha tenido siempre para los historiadores del Derecho". El Comentario Doctrinal al volumen lleva la firma de Víctor-Rafael Rivas Carreras, doctor en Filosofía y magistrado, que subraya "en lo formal, la preocupación que muestra el autor por el lenguaje" y, en lo que concierne al contenido, la originalidad de la obra "desde la Historia y desde la Filosofía", además de destacar que el trabajo de Vallejo es "deudor de tres disciplinas: de la Historia, de la Filosofía y, por supuesto, del Derecho".

En la Introducción, que se configura también como capítulo I del volumen, Vallejo hace presente que uno de los aspectos menos atendidos de la obra de Menéndez Pelayo es su pensamiento jurídico, y que "en la subsanación de esa carencia podrán alimentar los historiadores de nuestro Derecho una visión cada vez menos incompleta de la rica tradición jurídica del siglo XIX español". Vallejo reconoce que Menéndez Pelayo no fue jurista, pero recuerda que el polígrafo "reflexionó en numerosas ocasiones sobre el hecho jurídico y sobre lo que debía ser, en el conjunto de la Ciencia española, el estudio del Derecho en su proceso histórico". Recuerda que Menéndez Pelayo se definía antes que nada como historiador, y le reconoce el mérito de haber entendido, "en el conjunto de las Ciencias Sociales, el lugar preeminente del Derecho al que definió rotundamente como *la más compleja manifestación de la vida nacional*".

En este capítulo inicial Vallejo aborda la cuestión de la «inevitabilidad» de Menéndez Pelayo en el pensamiento español, indicando las distintas fases que ésta ha tomado históricamente: "captación", por parte del franquismo radical y también en vida de Menéndez Pelayo; "reacción", de aquellos que identificaron el menendezpelayismo con franquismo, ultramontanismo, casticismo, intolerancia religiosa y tradicionalismo; "reivindicación", que ha tomado formas concretas en dos importantes Seminarios-Congresos que han tenido lugar en 1982 y en 2012 en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de San-

tander, y que han ofrecido una renovada imagen de los estudios sobre Menéndez Pelayo y su obra; y finalmente "revisión" procedente del ámbito historiográfico universitario, que se caracteriza por estudiar a Menéndez Pelayo en su propio ámbito histórico y ampliar los objetivos de la exégesis menendezpelayista. Vallejo subraya que "quienes protagonizan hoy esta *revisión* son conscientes de que es preciso separar al MP polemista y hombre público, susceptible de captación, y aún de manipulación, del MP creador de una obra de perenne estímulo científico". Ejemplo de esto es en el volumen el estudio del alcance y difusión del magisterio e influencia de Menéndez Pelayo, que pueden reconducirse no solo a quienes mantuvieron una relación directa con él, sino también a quienes aprendieron de la lectura de sus obras. En particular se mencionan a los amigos y discípulos juristas de Menéndez Pelayo: Rafael Altamira, Adolfo Bonilla, Agustín González de Amezúa, y Gabriel Maura y Gamazo.

En el capítulo I se desarrolla también el tema de la doctrina jurídica patria en tiempos de Menéndez Pelayo, de la que resultan interesantes varios apartados: la implantación de las primeras cátedras de Historia del Derecho Español en el siglo XIX, que reflejaba la idea de proporcionar a los juristas una formación profundamente humanística; la implantación del positivismo jurídico por iniciativa del catedrático salmantino Pedro Dorado Montero; el ingreso del krausismo en España por la Filosofía del Derecho con la difusión de las teorías de Heinrich Ahrens; el escaso arraigo, a raíz de ello, del pensamiento hegeliano; la presencia del neokantismo; el repunte del tradicionalismo con Juan Donoso Cortés y Jaime Balmes; la recepción de la doctrina de Savigny por la escuela jurídica catalana; la defensa del neotomismo por parte de los juristas, entre los que se mencionan a Manuel Ortí y Lara y Alejandro Pidal y Mon.

El capítulo II del libro se centra en el desarrollo del pensamiento histórico y jurídico de Menéndez Pelayo, que se alimentó fundamentalmente de la formación universitaria en Barcelona y de la lectura de los historiadores del derecho, cuyos volúmenes todavía se conservan en su biblioteca de Santander. El autor del volumen también hace referencia a la formación universitaria de Marcelino en Madrid y a su desencuentro con los krausistas, además de dedicar unas páginas a la influencia de Gumersindo Laverde sobre Menéndez Pelayo y a sus viajes juveniles en las principales bibliotecas de Europa.

En el capítulo III del volumen Vallejo señala las aportaciones de Menéndez Pelayo al Derecho español. En primer lugar, registra lo destacable de su discurso *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de gentes*, pronunciado en ocasión de la recepción en la Real Academia de la Historia de Eduardo de Hinojosa. En segundo lugar, hace hincapié en el *Inventario Bibliográfico de la Ciencia Española* en lo atinente a la ciencia jurídica, que se configura como la reseña "de toda la doctrina jurídica peninsular –título por título– emprendida hasta el momento, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII", y que a juicio del autor "es referente obligado para quien procure una aproximación a esta categoría de estudios". A estas importantes señalaciones siguen las aproximaciones de Menéndez Pelayo a teorías y autores relacionados con las ciencias jurídicas: su aceptación y crítica del positivismo; su contacto con los tratadistas del Derecho Romano; su interés por la historiografía local y los derechos privativos de las distintas regiones de la Monarquía;

su interés por los tratadistas españoles del Derecho de Gentes; su doble incursión en el Derecho Penal, por un lado en los *Heterodoxos* en relación a las ideas del doctor Mata, por otro en un Dictamen por él firmado desde la Real Academia Española junto con José Amador de los Ríos y León Galindo de Vera sobre las formas verbales a utilizar en el Código Penal; su concepción del Derecho como "magnífico *Poema*, en el sentido de construcción bien trabada y armónica, obra sublime y acabada del espíritu humano".

En el capítulo IV recopila las Conclusiones del volumen, que hacen de Menéndez Pelayo "un anticipador de las tesis de la hermenéutica jurídica en la preceptiva del Derecho español". Cierran el interesante volumen *Menéndez Pelayo en el pensamiento jurídico contemporáneo* del doctor Vallejo una amplia bibliografía sobre Menéndez Pelayo, pensamiento jurídico español, e historiografía general y jurídica, y un útil índice onomástico con más de mil entradas.

Maria Cristina Pascerini

Vilarroig Martín, Jaime (ED.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*, Granada, Comares, 2017, 115 págs.

Son numerosos los estudios, aunque no suficientes, y los trabajos sobre la obra del filósofo español Juan Luis Vives. A pesar del valor y del atrevimiento de sus reflexiones filosóficas en algunos de los temas que aún hoy preocupan a la humanidad, no es un filósofo con el que los interesados en filosofía y los estudiantes estén interesados. De esta premisa parte la publicación de la obra, que ya en el título al referirse al humanismo perdido está anunciando la recuperación de unos valores que hoy se consideran urgentes por todo el elenco de autores que participan en el libro.

Bajo la coordinación de Jaime Villarroig, profesor de antropología filosófica en la Universidad CEU Cardenal Herrera (Valencia), el libro se divide en 9 capítulos: "Juan Luis Vives, Filósofo de la pedagogía", cuyo autor es el mismo coordinador y donde se centra en uno de los aspectos por los que más conocemos a Vives: su pedagogía innovadora respecto a la escuela de la época, pasando por sus reflexiones sobre el papel de la educación a la propuesta de formación a través de los ejemplos, dando un repaso al pensamiento pedagógico que en sus tratados desplegó Vives. En el segundo capítulo, con el título "*Fructuosa Coniunctio*. Amor y compasión en Juan Luis Vives", José V. Bonet-Sánchez, profesor de filosofía en la Universidad Católica de Valencia, cuya perspectiva se centrará en la emoción y especialmente en el tema del amor. El tercer capítulo, escrito por Jesús A. Fernández Zamora, profesor de Enseñanza Secundaria y asociado en la Universidad de Valencia, ahonda en el asunto con el capítulo "El estudio de las pasiones en Juan Luis Vives", donde lo sitúa como el padre de la psicología moderna (siguiendo a Watson) dando a conocer las innovaciones del humanista valenciano en el estudio de las pasiones. En cuarto lugar, la profesora titular de filosofía y directora de la Cátedra Iberoamericana de Filosofía, Educación y Cultura en la Universidad de Granada, María del Carmen Lara Nieto, estudia "Juan Luis Vives y la Retórica" donde, después de situar la retórica como disciplina humanística, revisa las maneras de crear un discurso en el *De ratione dicendi*. El quinto capítulo, sobre "El *Socorro de los pobres,* un tratado precursor de estado social", escrito por Enrique Herreras

profesor de ética y filosofía política en la Universidad de Valencia, trata un tema de tanto interés en Vives como su filosofía social y política con la defensa de los más desfavorecidos en su *De subventione pauperum*. José Luis García Martínez presenta en el sexto capítulo un estudio sobre "Vives y Furió: la educación del príncipe tras Maquiavelo", que es un contraste de los dos modelos de príncipes y la sintonía entre los dos valencianos. Juan Manuel Monfort Prades, de la Universidad CEU – Cardenal Herrera, titula su artículo "El *ethos* liberal como puente entre Juan Luis Vives y Ortega y Gasset", en el que realiza un interesante análisis del liberalismo de Ortega y su conexión con Vives, de lo que llama *liberalismo ético*, y del europeísmo en ambos pensadores más de cuatro siglos después. El capítulo octavo, "De la *concordia* de Vives al pluralismo contemporáneo", por el profesor de la Universidad de Valencia Javier Gracia Calandín, hace un análisis filosófico de la concordia en Vives y de la necesidad de diálogo para alcanzar la paz interior. Para cerrar el volumen, un "Estudio introductorio a la *Fábula de homine*"; se cierra con una traducción de la fábula y una bibliografía.

El libro es, por lo tanto, una síntesis de las aportaciones de Vives desde diversos campos, y que, por su orden y estructura, casi pretenden ser un manual didáctico para acercarse a su obra. Como el mismo editor plantea en la introducción, estos se integran en epígrafes invisibles, a saber: la atención a la obra escrita, los autores en los que ha influido Vives, la pervivencia de Vives y su conexión con problemáticas contemporáneas. El libro está prologado por José Peña González.

Todos los trabajos se orientan a poner en valor el carácter humanista de Vives, por un elenco de autores que conocen bien la obra y que, como investigadores, han venido defendiendo que Vives es uno de los filósofos del humanismo con Erasmo y Tomás Moro. Vives ha producido obra en cantidad y calidad y muchas de sus enseñanzas podrían ser aplicable a los tiempos de hoy, tanto en pedagogía, cuestiones sociales, política e incluso el gran compromiso con el pacifismo, donde Vives denunció el imperialismo y nacionalismo a través de un fuerte compromiso de filósofo social y político. Seguramente Vives es el primero en hablar de seguridad social y sobre la necesidad de hacer laico la atención pública de los más necesitados.

Todos los trabajos pretenden reivindicar la tradición del humanismo, que Vives personificó tan bien, con una recuperación que traiga las cuestiones centrales a la actualidad, a modo de poner en el centro la tradición clásica del hispanismo, traer a la actualidad los valores del humanismo del siglo XVI, reconstruyendo los valores que vienen del siglo XVI para los tiempos presentes.

El libro ha recibido el Premio Ángel Herrera a la mejor labor de Investigación en el área de Humanidades y Ciencias Sociales

En una entrevista en *El Mundo,* Jesús Conill dijo que "humanismo significa confiar en el hombre y comprometerse para que se vida sea justa y feliz". Confiar en esta sabiduría plural, universal de un humanismo práctico y filosófico, que es heredera de toda la tradición universalista y clásica del hombre. Como lo hizo Vives en la tradición clásica, reformador del pensamiento moderno psicología existencial y de innovación pedagógica. El editor expresa claramente la misión de la obra para contribuir a "favorecer este proceso humanizador, siempre *in fieri*, quiere contribuir la presente publicación".

Este libro nos posibilita pensar si el humanismo sigue vivo, en cuanto a la edu-

cación y en nuestras vidas cotidianas. La respuesta, a nuestro juicio, sería afirmativa, pero cabría movernos minuciosamente por los recovecos de este mundo para ver dónde permanece ese humanismo y dónde debemos buscarlo, no sin antes buscarlo en los grandes nombres de la filosofía clásica española, como el de Vives, cuestión central planteada por el elenco de autores de este bello libro puesto en circulación por la editorial Comares.

Santiago Arroyo Serrano

Zambrano, María, *Poemas*, Edición de Javier Sánchez Menéndez, Sevilla, La Isla de Siltolá, 2018, 212 págs.

Este año, es sabido, se celebra el 80 aniversario de uno de los exilios más notables del siglo XX: el exilio republicano español de 1939, del que fueron protagonistas medio millón de personas de todos los estamentos sociales. Se trató de una verdadera amputación en el cuerpo vivo de la nación, una fractura cuyas consecuencias siguen ofreciendo hoy en día motivos de reflexión. Entre sus protagonistas más destacados se encuentra, sin lugar a dudas, la filósofa María Zambrano, cuyo exilio la llevó a vivir en México, Cuba, Puerto Rico, Italia, Francia y Suiza.

La edición sencilla pero cuidada publicada por La Isla de Siltolá nos invita a acercarnos a una faceta menos conocida, pero sin embargo valiosa, de la producción zambraniana: sus poemas, además de otros textos breves en prosa, todos ellos escritos entre 1929 y 1986. Como recuerda Javier Sánchez Menéndez en el prólogo, los poemas de Zambrano "apenas fueron conocidos, tan solo los leyeron algunos gracias a su correspondencia o en muy pocos momentos íntimos"; algunos de ellos se encuentran en cartas o borradores de cartas a Fiffi Tarafa, a Edison Simons, a Agustín Andreu y muchos otros en notas, cuadernos y apuntes conservados en el archivo de la Fundación Zambrano.

Los escritos reunidos en esta edición (que toma como referencia el volumen VI de las *Obras Completas*, editadas por Galaxia Gutemberg) bien pueden verse como fragmentos de un itinerario biográfico a través de algunos de los momentos fundamentales de la vida de Zambrano: los primeros textos remontan, por ejemplo, a finales de los años veinte, en una época de crisis personal que la pensadora describirá bien en la páginas de *Delirio y destino* y que aquí adquieren voz lírica: "¿nacimos acaso?", o somos más bien seres que habitan en el olvido, "presente sin pensamientos", como "Labios sin suspiros, mar sin horizonte", se pregunta Zambrano. También en la década de los treinta la pensadora nos deja testimonios sobre su búsqueda de un camino filosófico personal o también –ya en plena guerra civil– nos regala un sentido homenaje a Cataluña, "madre joven" mirada "bajo la amenaza incierta". Sin embargo, la mayoría de los poemas pertenecen al largo y angustiado tiempo del exilio: no es baladí que, precisamente en febrero 1939, tras haber cruzado la frontera y probablemente en París, la pensadora confiese: "Estoy demasiado rendida para escribir, demasiado poseída. Sólo podría hacer poesía, pues la poesía es todo y en ella uno no tiene que escindirse. El pensar escinde a la persona: mientras el poeta es siempre uno". En el momento de máxima escisión, en el momento de fractura política y personal, Zambrano mira a la poesía, buscando una unidad que siente en peligro. En estos escritos se hace visible de forma patente la búsqueda de un *cómo* filosófico capaz

de dialogar con otros saberes: la poesía, la autobiografía, los delirios, la mística… Una razón (la "razón poética") que busca no escindir al ser humano, sino dar voz también a sus sombras, a sus fantasmas, a sus fracasos, sin por ello caer en nuevas formas de irracionalismo: en definitiva, de un pensamiento que hay que repartir bien por las entrañas.

Tras años de silencio poético, Zambrano vuelve a la poesía durante su primer regreso a Europa, a Francia, en un intento desesperado de ver a su madre, gravemente enferma: "madre, ahora ya niña / tú me esperas". En París escribe versos y empieza a dar voz y palabra a los primeros esbozos del "Deliro de Antígona". Tras el regreso a América, esta vez con su hermana, Zambrano deja otra vez aquel continente para establecerse en 1949 en Italia, en Roma, donde compone algunos de sus poemas más conocidos. A la capital italiana volverá también en 1953, dejándonos testimonios de su proyecto sobre los sueños, el tiempo y su vida de exiliada con la hermana Araceli, algunos escritos desde el famoso Café Greco: "Pensar sin preocuparse", "Ofrecer sin calcular", "Respirar en el silencio", "Cruzar sin mirar fronteras. Dejar límites atrás. / Recogerse. Abandonarse. / Sólo dejarse guiar. / Ser criatura tan sólo, / no haber de sacrificar". Una vez abandonada Roma, también en los bosques del Jura francés, Zambrano tomará su pluma para dar cuerpo escrito a algunas ideas e intuiciones que formarán parte de *Claros del bosque* y *De la Aurora.* Uno de los últimos texto de esta antología va dedicado al mar, a los mares: a aquel mar Mediterráneo de su infancia; al mar cruzado para salvarse en América; al mar cercano, el de las costas italianas, y al mar simbólico habitado por islas que afloran casi como "seres submarinos", pues el ser humano "necesita / encontrar su mar; aunque poco y en ocasiones / nada le haya visto y menos aún respirado". Tal vez las palabras hayan sido para Zambrano ese mar buscado y soñado, esas islas que inevitablemente cada exiliado va creando, para no naufragar, pero tampoco anclarse. Para flotar.

Elena Trapanese

Zambrano, María – Gaya, Ramón, *Y así nos entendimos (Correspondencia 1949-1990)*, Edición a cargo de Isabel Verdejo y Pedro Chacón, Epílogo de Laura Mariateresa Durante, Valencia, Pre-Textos, 2018, 288 págs.

María Zambrano escribía que un libro, mientras no se lea, es solo un ser en potencia. Y afirmaba también que el libro es un ser vivo y, más que vivo, viviente. Algo muy acertado si pensamos en la correspondencia entre María Zambrano y Ramón Gaya, recién editada por Pre-Textos en una cuidada edición a cargo de Isabel Verdejo y Pedro Chacón: un libro que hay que leer, hojear y disfrutar con la vista; más que un ser fijado, un ser viviente, una cantera de posibles lecturas y recorridos. El primer gran mérito de esta edición consiste en la decisión de los editores de ofrecer algo más que una simple correspondencia, puesto que las cartas de Gaya y Zambrano van acompañadas por imágenes (cuadros y fotografías), misivas y otros testimonios (algunos de ellos inéditos) que ofrecen al lector un recorrido amable por el entramado de relaciones de amistad y de colaboración intelectual que ambos compartieron. Aparecen, por ejemplo, testimonios de Elena Croce y Tomaso Carini, de Tomás Segovia, de Jorge Guillén y José Bergamín, etc., que dibujan un

tapiz de la época. Se trata de una apuesta editorial muy acertada, si tenemos además en cuenta el carácter multifacético de los intereses, de las pasiones y de la personalidad de estas dos grandes figuras del exilio de 1939.

Las correspondencias, es sabido, son documentos de gran interés para el estudio del exilio republicano de 1939, porque son el testimonio de vidas, de proyectos intelectuales y artísticos a veces marginados de los relatos oficiales, testimonio de una memoria que sigue tardando en entrar a formar parte de la historia oficial del exilio. Puesto que cuando hablamos de exilo no solo tendríamos que hacer referencia a la dimensión espacial del mismo (la expulsión de un territorio, de una patria, etc.), sino también a aquel conjunto de alteraciones en la vivencia del tiempo, de fracturas o destiempos que se producen entre los que se quedaron en la patria y los que se vieron obligados a salir. El epistolario entre Gaya y Zambrano puede ser visto, desde este punto de vista, como el intento de conectar hilos, de ofrecer un tejido de experiencias, sueños, fracasos, historias, reflexiones para la creación de este tiempo compartido que se perdió en la guerra civil y que tanto está costando volver a construir.

Las cartas que Gaya y Zambrano se escribieron a lo largo de más de 40 años tienen el mérito –como subraya Laura Mariateresa Durante en su hermoso epílogo– de arrojar luz sobre "un tiempo que es también el nuestro": un tiempo lejano, el del exilio, pero también un tiempo que llega hasta casi nuestros días, puesto que la última carta data de 1990. Se trata del tiempo de una amistad duradera, puesto que Gaya y Zambrano se conocieron en 1932, durante la República, formaron parte de las Misiones Pedagógicas y participaron en la revista *Hora de España*; compartieron su primer destino del exilio, México, y volvieron a encontrarse en Italia, en Roma, en los años cincuenta. Se trata también del tiempo en el que Gaya y Zambrano van forjando, dando voz, cuerpo y palabra a su vocación intelectual y artística. Estas cartas son también confesiones de un sentir hacia la realidad, hacia el pasado, hacia la tradición y hacia las fuentes del pensamiento y del arte. Confesiones que les hicieron hermanos de sentir, aunque no de sangre: "fratella" se define Zambrano y "fratellas" llama Gaya a María y a su hermana Araceli.

Se trata, por último, del tiempo fluido del agua, elemento tan amado por ambos: el agua del Tíber, el agua de los canales de Venecia y también el agua como metáfora de algo más, de la misericordia de Benigna, protagonista de una de las novelas de Benito Pérez Galdós. El agua, en definitiva, como símbolo de una manera de tratar con el otro y con la realidad que Zambrano y Gaya bien han sabido fijar en palabra y pintura. Es el agua que unió a los exiliados pese a la distancia, o también gracias a ella.

Así se entendieron, entre el agua y el exilio. Y así tendríamos que entender, leer y disfrutar de este gran libro.

Elena Trapanese

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

Lissorgues, Yvan, *Maurice, collabo!,* Collection Écritures, L'Harmattan, Paris, 2019.

1944. Pequeña ciudad de la Francia profunda.

La Resistencia y los maquis hostigan las tropas del invasor nazi; lo cual des-

encadena una feroz represión de parte de las divisiones SS y de sus cómplices de la Milicia francesa del gobierno de Vichy, como el exterminio total de la población de Oradour su Glanes.

La novela cuenta la historia de Maurice, joven miliciano ejecutado en los primeros días de la *Libération.*

Gracias a su padre, Maurice era un joven instruido y bien educado. ¿Cómo había podido meterse en el vientre duro de la bestia nazi y hacerse uno de sus organos activos?

Es la pregunta que obsesiona a René, joven maquis antifacista, amigo de Maurice duante los años de Instituto. Él y Aurélie, su compañera, emprenden una encuesta a partir de testimonios orales y de documentos procedentes de los círculos colaboracionistas de Vichy para calar la personalidad profunda de Maurice y sacar una figura coherente y verosímil del joven miliciano, cuya última víctima habrá sido su padre.

Rivera, Leonarda, *Don Juan y la filosofía*, México, Siglo XXI Editores / Universidad de Sinaloa / El Colegio de Sinaloa, 2019, 143 págs.

Ortega y Gasset escribía que "Don Juan no es un hecho, un acontecimiento […] sino un tema eterno propuesto a la reflexión y a la fantasía", más que una escultura con rasgos eternos, una "cantera de la que cada cual arranca su escultura". Leonarda Rivera nos ofrece en *Don Juan y la filosofía* (ganador del Premio Internacional de Ensayo Siglo XXI, 2019) un cuidadoso y fino recorrido a través de distintos momentos en los que la figura de Don Juan, como una verdadera cantera y fuente de reflexión, aparece en la historia del pensamiento moderno, desde sus natales en el barroco, pasando por Kierkegaard y el romanticismo, hasta su presencia en pensadores españoles como Ortega, Azorín, Unamuno, Zambrano, y Trías. Sin embargo don Juan no va sólo: le acompañan otros "personajes conceptuales" o lugares emblemáticos de la cultura española, como Don Quijote, Segismundo o Celestina. El Don Juan de Leonarda Rivera dialoga con claridad con la filosofía del occidente moderno, en una prosa amable, clara y al mismo tiempo cautivadora, capaz de poner de relieve la multiplicidad significativa de este personaje: paradoja de la libertad, figura de la pasión, de la soledad, de la melancolía. En definitiva, una figura clave para repensar la historia de la Modernidad y darnos cuenta de que no sólo nuestra filosofía está "diluida en nuestra literatura", como diría Unamuno, sino que es en estas figuras literarias y estéticas donde podemos encontrar el nacimiento de conceptos, ideas y temas que acompañan y alimentan nuestras reflexiones desde hace siglos.

Bajo Palabra. Revista de Filosofía. Monográfico "Laicismo y secularización en la Europa actual". Época Nº II, nº 19, 2018.

Con la edición invitada de Eduardo Zazo Jiménez y Valerio Rocco Lozano, la revista *Bajo Palabra* ha dedicado su segundo número de 2018 al tema monográfico "Laicismo y secularización en la Europa actual". El número presenta las líneas fundamentales de la reflexión académica española respecto a tres temas que sirven de partes del número: las políticas de la religión, la secularización y el laicismo. La finalidad, apuntan los editores es "proponer una filosofía común, que necesariamente pasa por la reevaluación y el refuerzo de algunos de nuestros

conceptos clave como 'laicismo' y 'secularización'" (p. 17).

En primer lugar, se recogen dos artículos sobre políticas de la religión, escritos por Félix Duque y Patxi Lanceros que abordan aspectos capitales de los usos políticos de los textos religiosos –nos dicen también los editores.

En segundo lugar, cinco artículos sobre la cuestión de la secularización, escritos por Enrique Romerales, Antonio Rivera, Valerio Rocco, Roberto Navarrete y Eduardo Zazo, que repasan este tema desde diferentes perspectivas: la teología política, la teoría política, la historia de las religiones, la teoría del conocimiento, la sociología, etc.

En tercer lugar, tres artículos sobre la cuestión del laicismo. Los textos están escritos por Antonio García Santesmases, Marta García-Alonso y Vicente J. Díaz y abordan la necesidad de una Europa laica y de una modificación en sentido verdaderamente laicizante de la legislación española.

Encuentros2050. Revista de la Coordinación de Humanidades. UNAM. n. 28, abril 2019.

Ya en su tercer año de vida, esta revista mensual, que lleva el sello de la Coordinación de Humanidades de la UNAM con Malena Mijares y María Alejandra Ordóñez cubriendo los dos niveles de la dirección, acaba de presentar el monográfico dedicado al 80º aniversario del exilio español de 1939. Con la calidad proverbial de la revista, que cuida todos los detalles de maquetación, incluidas las ilustraciones que son un lenguaje específico de la propia revista, realizadas por estudiantes de la propia universidad, se ofrecen nueve artículos distribuidos en las triadas que dan consistencia a la publicación: integración, refugio, encuentro.

De esta manera la revista mantiene un carácter de unidad formada por distintas partes que no se entienden, a su vez, sino formando parte de la misma. Esta es una característica imprescindible y un sello de identidad para evitar el riesgo que acecha hoy a estas publicaciones: ser un sumatorio de textos que pueden descargarse por separado. Con las firmas de reconocidos investigadores de la UNAM y algunos invitados de otros centros, este número es un acercamiento al exilio español que aúna conocimientos de tipo histórico junto con la reflexión sobre el significado humano, intelectual, moral y político que tuvo para ambos países. En la distancia y cercanía de los ochenta años, los nombres de quienes llegaron a América son ahora un puente imprescindible entre sociedades que buscan esa cercanía. El artículo de Andrés Ordóñez, que cierra el número, consigue que la reflexión no se vea clausurada por el tiempo sino que se abra al futuro que debemos construir, siguiendo la senda de aquellos intelectuales y personas de bien.

La revista ocupa un espacio intermedio entre las que conocemos como científicas o especializadas y las que tienen un carácter más divulgador. Y ha conseguido tener lo mejor de ambas pues muestra que el rigor es compatible con la proporción y el gusto por la forma. Deseamos la mejor de las fortunas a esta revista de la Coordinación de Humanidades de la UNAM que pone el entusiasmo al servicio del conocimiento y el encuentro. En verdad, de los encuentros.

Juan Fernando Ortega Muñoz, nombrado Socio de Honor de la AHF en la Asamblea General Ordinaria de la AHF, celebrada en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla el 5 de abril de 2019. Junto a Juan Fernando Ortega Muñoz aparecen Juana Sánchez-Gey, Bartolomé Lara y Santiago Arroyo

Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

José Aguilera Morena

SANTAYANA *PRO DOMO SUA*. LA FILOSOFÍA DEL EXTRAÑAMIENTO Y SUS EFECTOS DISOLVENTES SOBRE LA CULTURA NORTEAMERICANA

Director Manuel Suances Marcos
Universidad Nacional de Educación a Distancia
(2018)

Con el título "*Santayana, Pro domo sua",* –adaptación de la frase clásica de Cicerón– el autor ha querido resaltar el hecho de que nuestro filósofo fue intransigente en sus posiciones intelectuales, *barriendo* incasablemente para casa; una "casa" que en ocasiones era la cultura grecolatina, por oposición a la anglosajona, o lo español respecto de lo americano, o la tranquilidad de espíritu mediterráneo contra el frenesís del industrialismo y el consumo americano. Santayana no abdicó de sus creencias mientras vivió en EE.UU y siguió defendiendo con igual fuerza su filosofía, desde su posterior retiro romano. En cuanto al subtítulo de la obra, "La filosofía del extrañamiento y sus efectos disolventes sobre la cultura norteamericana", cabe destacar los términos "extrañamiento" y "disolvencia", o "decadencia", porque sobre ellos va a pivotar la tesis. En efecto, porque el extrañamiento es consustancial a la mirada de un filósofo como Santayana que, desde pequeño, vivió en tierra extranjera, alejado de su querido padre, tratando de adaptarse a una cultura y un idioma nuevos. Estos inicios traumáticos marcarían su carácter de por vida, generando sentimientos de rencor y revancha contra la sociedad de acogida, lo que, en su momento, tendría traslación a su obra filosófica.

Yendo de lo general a lo particular, diremos que esta tesis trata sobre *el fenómeno de la decadencia*, estando especialmente centrada en la corta historia de EE.UU y en la contribución intelectual de Santayana a su temprano declive, lo que se llevará a cabo por una doble vía: por la educación impartida en Harvard a las futuras élites del país y por la filosofía materialista divulgada a través de una amplia obra, tan contraria por otra parte al espíritu idealista imperante.

La obra se divide en cuatro partes. La parte primera versa sobre *Decadencia e Intoxicación Cultural*, y en ella se pasa revista a las principales filosofías de la historia desde Platón a Toynbee: trata de elucidar las constantes de los procesos declinantes, enjuiciando la experiencia norteamericana a la luz del pasado de otros pueblos. La parte segunda trata de *la conversión de Santayana en un disidente cultural,* analizando en profundidad las diversas actividades desarrolladas como poeta, crítico cultural, filósofo materialista, novelista o teórico político. La parte tercera, versa sobre *los posicionamientos contraculturales de Santayana*, poniendo en contraste sus ideas sobre Norteamericana con las de su predecesor Tocqueville. Se pasa también revista en esta parte, a los aspectos fundamentales de su trayectoria intelectual, como la crítica al puritanismo en general y al sistema académico americano, en particular; sin olvidar su aportación al nacimiento del *pluralismo cultural*, desde postulados materialistas. La

[1] Los resúmenes han sido proporcionados al Consejo de Redacción por los propios autores de las tesis doctorales.

parte cuarta y última se ocupa *del análisis y de las conclusiones* del trabajo. En ella se bosqueja el retrato en claroscuro de una personalidad única como la de Santayana, capaz de grandes creaciones filosóficas, como su *teoría de las esencias* (especialmente celebrada por Bertrand Russell) y, simultáneamente, de producir gestos mezquinos hacia sus anfitriones americanos, los cuales se interpretan como el fruto de una psicología problemática, originada a partir de una niñez desgraciada.

Taeyeong Kim

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL EN LA REPÚBLICA DE COREA (1981-2015)

Director: José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid
(2018)

La tesis doctoral defendida por Taeyeong Kim el 13 de julio de 2018 lleva por título "La recepción del pensamiento español en la República de Corea (1981-2015)". En ella se analiza la recepción del pensamiento español en el mundo oriental, concretamente en Corea del Sur.

La tesis se articula en cuatro capítulos. El primer de ellos está dedicado a la historia moderna y contemporánea de Corea. Como se sabe, conocer los antecedentes históricos es algo imprescindible para entender su propia tendencia. Por ello se ha realizado una breve presentación sobre la historia moderna y contemporánea de Corea del Sur. Como el pensamiento español pertenece a los estudios occidentales, en un sentido general, se muestra un panorama histórico enfocado a la recepción de dichos estudios. Según se ha comprobado, los coreanos podían acercarse a los estudios occidentales indirectamente, sin tener contacto con los occidente. Quiere decirse que lo hacían a través de libros traducidos al chino literario, *Hanyeokseohakseo*. Puede suponerse que el catolicismo era un medio importante y que las órdenes religiosas hacían llegar los libros a la península coreana. También eruditos coreanos, ajenos del poder, pudieron acceder a estos libros e interesarse en los conocimientos occidentales. Ellos formaron una escuela científica: *Silhak* ('los conocimientos prácticos'). Pero pronto el catolicismo en Corea país causó un gran conflicto con el Estado y esta tensión social duró un siglo, provocando una serie de las persecuciones. Y, posteriormente, las potencias extranjeras se acercaron a la península en la época de los imperios en el siglo XX. Entonces, otra religión extranjera, el protestantismo llegó a tierras coreanas con los misioneros norteamericanos. Sus misiones fueron la publicación, la educación, la asistencia médica, etc. De esta manera los coreanos se fueron acercando a la civilización occidental, practicando estas religiones "extranjeras". Pero, pronto la península coreana se convirtió en la colonia del Imperio Japonés en 1910 y esta situación política le impidió aproximarse a la civilización occidental libremente. Fue el Imperio Japonés el que fundó la Universidad Imperial de Kyungsung en la península coreana en 1924, e hizo, así, posible la trasmisión en la educación superior de la filosofía occidental.

Después de la derrota de la Segunda Guerra Mundial de Japón, la península pudo independizarse de Japón, pero pronto la península coreana se dividió en dos Estados por la intervención extranjera de los Estados Unidos y la Unión Soviética. El resultado fue la Guerra de Corea de 1950, que ha sido la tragedia de

la misma nación. Por otro lado, Corea del Sur tuvo que sufrir regímenes autoritarios (o dictatoriales), si bien, oficialmente, se declaró que la República de Corea es un país democrático. La investigación presenta, brevemente, el mapa de las dictaduras coreanas y ofrece las tendencias ideológicas de la sociedad como receptora de la cultura hispánica.

La segunda parte presenta los antecedentes académicos relacionados con los estudios hispánicos en el país. Se da cuenta de la fundación del primer Departamento de Literatura y Lengua Españolas (Universidad Hankuk de Estudios Extranjeros: HUFS) en 1955, la creación de la Asociación Coreana de Hispanistas en 1981, el establecimiento del departamento de Literatura y Lengua Hispánicas en la Universidad Nacional de Seúl (SNU) y los institutos universitarios relacionados con los estudios hispánicos. Luego, se muestra cómo se ha llevado a cabo la recepción de la literatura española con datos bibliográficos y tablas estadísticas centrados en los escritores españoles de que se trata, con más frecuencia, en las historias de la literatura española que se han ido elaborando y se realiza un breve análisis de las mismas. La literatura española es fundamental para realizar un estudio sobre el pensamiento español debido a la tradición intelectual de los pensadores españoles y, por eso, ha sido preciso elaborar esta investigación conociendo las instituciones académicas en las que se cultivan los estudios del pensamiento español en Corea.

Luego, se presentan las huellas relacionadas con Corea en España: en primer lugar, los coreanos más representativos que han estado en España, por ejemplo, el erudito ilustrado coreano, Yu Gil-Jun que es el autor del *Seoyugyunmun* (*Viajes Occidentales*); la primera pintora occidental, Na Hye-Suk y Ahn Ik-Tae que es el compositor del himno coreano. Él vivió muchos años en Palma de Mallorca con su familia española. A continuación, se da cuenta de los institutos relacionados con España: Centro Español de Investigaciones Coreanas (CEIC), Oficina Puente con Corea en la Universidad de Málaga y el Centro Cultural Coreano (CCC) de España. Por último, se aborda la recepción de la literatura y la cultura coreana en España con los datos bibliográficos y los cuadros estadísticos y hicimos un pequeño análisis.

La tercera parte trata de la recepción del pensamiento español, que es el tema principal de esta tesis doctoral. Lo primero, se da cuenta del estado actual de la recepción del pensamiento español, comparando con otros pensamientos occidentales, así, por ejemplo, con la recepción de la filosofía francesa en la península coreana. Antes de mirar la historia de la recepción del pensamiento español, se delimita la dimensión de la investigación: se centra en el periodo 1981 y 2015 porque la Asociación Coreana de Hispanista se fundó en 1981 y, a partir del aquel momento, los estudios hispánicos comenzaron verdaderamente. Y, el año del 2015 porque ha sido un año significativo, no sólo en España sino también en Corea del Sur, ya que este año fue el cuarto centenario de la publicación de *El Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha* de Cervantes y, al mismo tiempo, el primer centenario de la primera traducción del *Don Quijote* al coreano, realizada por un historiador coreano y poeta, Choi Nam-Sun. Luego se divide la historia de la recepción del pensamiento español en tres etapas: la primera etapa (1981-1999), la segunda etapa (2000-2007) y la tercera etapa (2008-2015) según los asuntos académicos, los eventos internacionales, etc. Se ofrece, brevemente, la recepción del pensamien-

to latinoamericano en la sociedad coreana como una referencia de la recepción del pensamiento español y para dejar abierta la investigación y completar el proyecto. Y, finalmente, se aborda cómo ha sido la recepción del pensamiento español en este país con datos bibliográficos relacionados con la publicación en torno al pensamiento español haciendo claro con tablas y un pequeño análisis.

En la última parte, se da cuenta de los autores de los artículos, monografías y traducciones en torno al pensamiento español. Además, en esta parte se clasifican los grupos científicos por hispanistas y no hispanistas. Según la investigación, resulta que los hispanistas han realizado mucha contribución en la producción de artículos en torno al pensamiento español; en cambio, los no hispanistas han hecho más esfuerzo, en producir monografías y traducciones en torno al pensamiento español, que los hispanistas coreanos. Esa es una de las paradójicas conclusiones de la investigación. Quiere ello decir que muchas de las traducciones no lo han sido directamente del español sino mediante idiomas interpuestos.

MAURICIO MAGLIOLI

LAS IDEAS FILOSÓFICAS DE DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO

Director: José Luis Villacañas
Universidad Complutense de Madrid
(2018)

La tesis doctoral ha sido defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección del Dr. José Luis Villacañas y ha contado entre los miembros del tribunal con los Dres. Roberto Albares Albares, Antonio De Murcia Conesa, Alfonso Galindo Hervás, Cesar Ruiz Sanjuan y Antonio Rivera.

El trabajo se centra en las ideas de Sarmiento hasta 1845, e intenta demostrar que hay filosofía en muchos de sus escritos y que las líneas vertebrales de su pensamiento, expuestas en la prensa periódica, también se encuentran sintetizadas en el libro *Facundo, civilización y barbarie*. Y en la diversidad de temas abordados por Sarmiento, se sostiene que la mayoría de sus textos tuvieron como motivación fundamental la mejora de las condiciones materiales de las clases populares y la conformación de ciudadanos plenos y soberanos de una república democrática, y cuya principal fuente de inspiración fueron los pensadores franceses de comienzos del siglo XIX.

La tesis se expone siguiendo cinco líneas temáticas: lo político, económico, jurídico, ético-religioso y estético. En el itinerario político, se parte de una situación concreta, cuando –a punto de celebrarse las elecciones presidenciales chilenas de 1841– Sarmiento salió a la arena de la prensa a hacer pedagogía política aclarando conceptos básicos y esenciales (como «partido político», «libertad», «igualdad», «orden», «opinión pública», etc.). Aquí, Sarmiento fue influido especialmente por Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville. De Constant, Sarmiento cita el discurso *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, para exponer la diferencia entre las libertades políticas y las libertades individuales. Sarmiento se ocupó de definir a los partidos políticos, tomando la clasificación de los mismos del libro *La democracia en América* de Tocqueville. Y aseguró que ese era el momento de los «grandes partidos políticos», aquellos

que se concentraban sobre ideas y principios, y perseguían intereses ajenos a los egoísmos. En base a estas ideas, en *Facundo* desarrolló el devenir de los partidos y las facciones políticas, a lo largo de la historia de su país. Sarmiento también se sirvió de aquel texto de Tocqueville para fundamentar un concepto de democracia que se basaba en la mayoría y que estaba determinado por la opinión pública; un sujeto político intermedio, en una época en la que era impensable el voto del universo de la población.

En el itinerario económico se expone su inquietud por el conocimiento directo de la realidad social por medio de todo tipo de estadísticas, más que por la adopción de determinadas doctrinas foráneas. El amplio programa que desarrolló desde su periódico incluía difundir toda clase de progresos y adelantos que hicieran posible las mejoras en la calidad de vida, especialmente de las clases trabajadoras. Alarmado por los acelerados cambios que estaban sucediendo en Occidente, se pronunció sobre el salario justo, las condiciones de salubridad laboral, y los conflictos entre el capital y el trabajo; en especial por la incorporación de las máquinas, las que desnaturalizaban la esencia misma del individuo. Sin embargo, su confianza en capacidad humana se puede ver en su concepto de riqueza, basado en el conocimiento. Crítico de Adam Smith, en cuanto a su metodología y honestidad intelectual, Sarmiento parece seguir a pensadores socialistas como Chevalier y Buret. Las preocupaciones que este le trasmite lo llevan a plantearse la intervención del Estado para paliar las especulaciones del comercio, donde comparó el desarrollo del capitalismo y con el expansionismo colonialista. También se pronunció sobre las instituciones de crédito, donde propició una banca social y respaldó la idea del cuarto poder de Mariano Fragueiro, para darle independencia al Banco Central.

El itinerario jurídico de Sarmiento, que comienza por los expedientes judiciales en los que fue procurador, nos muestra que coincidió tempranamente con Sismondi en la necesidad de un derecho constitucional adaptado a las costumbres locales, un régimen ajeno a las abstracciones y orientado a defender los derechos de los ciudadanos. En uno de los primeros temas que Sarmiento desarrolló con cierta extensión, el de la delincuencia en Chile, fue especialmente influido por los textos de Tocqueville. Sarmiento analizó las colonias penales y los sistemas más usuales de prisiones, y mostró su preocupación por las causas de los delitos: el hambre y la falta de trabajo y de instrucción. Luego se pronunció en contra de la pena de muerte, la que a su entender, chocaba con las ideas y costumbres de la época. Aquí es evidente la influencia de Beccaria y su libro *De los delitos y las penas*, consagrado por Víctor Hugo en el prólogo a la novela *El último día del condenado*. En relación a este tema, Sarmiento se ocupó de mostrar los tipos de prácticas judiciales que regían en su país, las que se caracterizaban por procedimientos irracionales, vengativos y crueles, donde prevalecía, como sostuvo Foucault, la «fiesta punitiva» y «el cuerpo supliciado». Si bien Sarmiento comenzó un ensayo sobre la «organización del Estado», que quedó a medio camino, al menos se puede ver que en la estructura de su poder legislativo ideal se contaba con una sola cámara, esto es eliminando al Senado, para impedir el enquistamiento de las fuerzas conservadoras del poder. Aquí sus ideas son contrarias a lo que sostenía Lerminier y más cercanas a lo que sostenía Bentham.

En el itinerario religioso su actitud contra la Iglesia católica será más radical. En esto, como en su conocimiento de la historia de las religiones, advertimos la influencia de los textos de Constant. En la prédica por la separación del Estado y la Iglesia se sirve también de las doctrinas de Rousseau y de Lerminier. Como se expone en el breve panorama de la historia intelectual del Río de la Plata, en las primeras páginas de la tesis, Sarmiento resulta ser un pensador más radical que muchos de sus predecesores y coetáneos, y especialmente en cuestiones religiosas. Creía que buena parte del legado religioso de la colonia había naturalizado, en muchos países del Nuevo Continente, el autoritarismo y la falta de participación en la vida política, y seguía encomiando la ignorancia y el fanatismo en las masas populares. En *Facundo* se expresan las consecuencias del fanatismo religioso, y además, que el personaje de su obra, representa con su vida la transgresión a cada uno de los mandamientos bíblicos, lo que configura su tratado de moral.

En el itinerario estético se sigue la evolución del concepto de lo sublime en Sarmiento, donde es evidente la influencia de Edmund Burke y su *Indagación Filosófica*, ampliamente reseñada en la obra de Hugh Blair, texto que Sarmiento conoció muy bien. La adopción de lo sublime romántico implica una reformulación de su estrategia discursiva, donde las dicotomías son presentadas como las mejores herramientas para explicar los males que asolaban a su nación. Sarmiento recurre al concepto de lo sublime como atributo estético de la barbarie. En sus relatos, donde prima la funcionalidad y el exceso de la espectacularidad, la propensión a destilar las más bajas pasiones y el delito son para Sarmiento herramientas para conmover y para *instruir* al público masivo.

Finalmente, en el itinerario denominado filosófico se aborda la enseñanza de la filosofía en Chile, donde se demuestra la su insistente prédica por nuevas ideas y autores, especialmente del socialismo francés, en reemplazo de la filosofía escolástica. A lo largo de este trabajo se sigue una línea de exposición donde se comienza con un Sarmiento reticente a las abstracciones y a los filósofos, y con el paso de las páginas, sus lecturas y reflexiones se hacen cada vez más complejas, y donde finalmente, el mismo autor termina asimilando a su *Facundo* con ensayos de filosofía de la historia.

Francisco Javier Cortés Sánchez

VERDAD E HISTORIA EN EDUARDO NICOL (1907-1990). DE LA METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN A UN REALISMO SIMBÓLICO

Director: José Luis Fuertes Herreros
Universidad de Salamanca
(2018)

Esta investigación comprende una reconstrucción bio-bibliográfica donde se ha expuesto de manera diacrónica el desarrollo del pensamiento de Nicol a lo largo de su vida, así como una reflexión sobre la situación actual de la filosofía partiendo de su metafísica de la expresión. Este trabajo parte de un estudio del estado de la cuestión con una correspondiente actualización bibliográfica desde la cual se comprendía necesaria una relectura y reconstrucción de las biografías existentes relativas al autor estudiado. Las fuentes directas del trabajo para la reconstrucción bio-bibliográfica han sido tanto las obras de Nicol como el Archivo

Dr. Eduardo Nicol i Franciscà consultado en sus diferentes depósitos. Como eje central nos encontramos con la cuestión de la crisis de la filosofía, tema que vertebra toda la obra del filósofo estudiado. El trabajo realizado está estructurado en las siguientes partes:

Tras la *Introducción* que contiene la exposición de los motivos, hipótesis y objetivos de la investigación, la metodología seguida y la exposición de los materiales y recursos para la elaboración del trabajo, en la *primera parte* se muestra el estado de la cuestión con una actualización bibliográfica de Eduardo Nicol y sobre Eduardo Nicol, incluyendo trabajos académicos que se han llevado a cabo, y efectuando un balance y valoración crítica de los mismos.

En la *segunda parte* se efectúa un estudio diacrónico para la reconstrucción bio-bibliográfica de Eduardo Nicol teniendo como horizonte las influencias filosóficas para la conformación del pensamiento de Eduardo Nicol. Esta parte está dividida en cinco apartados más un preámbulo. Los apartados coinciden con las tres etapas del pensamiento de Eduardo Nicol que, como se ha comentado anteriormente, se establecen en función de la crisis de la filosofía como clave hermenéutica para la comprensión de su obra. Una clave hermenéutica que no se establece de manera apriorística sino que queda respaldada por las propias inquietudes de Nicol. Es esta crisis de la filosofía la que abre la posibilidad de hablar de etapas en su pensamiento. De esta manera, los cinco apartados de esta segunda parte son: período de formación; gestación y desarrollo de su sistema; y la introducción de una nueva variable; una cronología revisada y actualizada; y un corolario respecto a la reconstrucción bio-bibliográfica.

En la *tercera parte* se expone el estudio sincrónico donde se establece un marco general para la cuestión de la verdad desde la situación actual y desde las últimas pretensiones de una filosofía científica en el siglo XX. La cuestión de la verdad es la cuestión central de esta parte, que deriva de la concepción de la crisis de la filosofía en el ámbito teórico que se expresa en la tensión entre verdad e historia, entendiendo por historia la historicidad de los saberes. Derivado del estudio diacrónico encontramos que una de las influencias clave para la formulación de la crisis de la filosofía tiene que ver con Dilthey. En consonancia con lo expresado, se dedica un apartado a la historicidad, la ontología del ser humano y la teoría de la mundanidad; otro a la crítica a la fenomenología estática de Husserl como una exposición de la fenomenología dialéctica de Nicol; otro a la metafísica donde se compara la ciencia de lo real de Dilthey y la metafísica de la expresión de Nicol; un apartado donde se establece una diálogo crítico con el pensamiento postmoderno desde lo que se ha denominado como realismo simbólico; y un último apartado a modo de corolario sobre el estudio sincrónico.

La *cuarta parte* contiene las conclusiones de este trabajo y se complementa, por último, con las referencias bibliográficas correspondiente al mismo.

La pretensión de esta tesis es contribuir a la historiografía hispánica aumentando el conocimiento existente sobre la figura de Eduardo Nicol considerado desde la historiografía de la filosofía española como filósofo del exilio. Esta contribución no queda reducida al ámbito de los hispanistas en tanto que se toma como base para las discusiones actuales de la Filosofía. De este modo, el estudio sincrónico ha sido un ejercicio de consi-

deración y ponderación de los aportes de Nicol en relación con los planteamientos que se están llevando a cabo en la actualidad. Los objetivos que subyacen del trabajo realizado son: contribuir a un mejor conocimiento de la filosofía del exilio español en México; servir como apoyo para la elaboración de una Historia de la Filosofía española, mexicana y latinoamericana; situar a los filósofos de habla hispana en conexión con la denominada Historia Universal de la filosofía.

Mora Perpere Viñuales

LA VOZ INTERIOR. VOCACIÓN Y AUTENTICIDAD EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Director: Domingo Hernández Sánchez
Universidad de Salamanca
(2018)

Esta Tesis tiene por objetivo realizar un análisis del concepto de vocación individual que Ortega presenta y desarrolla a lo largo de su obra. Este concepto resulta clave en su concepción de la vida humana, además de que es central a la hora de comprender su permanente llamada a la autenticidad individual. Sin embargo, tal como suele ocurrir con otros aspectos de su pensamiento, Ortega no lo presenta de manera sistemática y organizada, sino que hace referencia al mismo en diferentes momentos de su obra y en diversos contextos. A lo largo de esta investigación se busca, entonces, realizar una presentación sistemática de este concepto y, a la vez, intentar responder a los distintos interrogantes que ha dejado abiertos hasta el día de hoy.

El concepto orteguiano de vocación sólo puede comprenderse si se analizan otros conceptos o ideas con los cuales se halla necesariamente ligado y que, sin embargo, fueron presentados por Ortega en diversos momentos de su obra. La idea del *fondo insobornable* o los conceptos de *proyecto vital*, *destino*, *felicidad* y *vida heroica* constituyen algunos ejemplos de ello. Por esta razón, si bien a la hora de estudiar la obra de Ortega es habitual distinguir entre las distintas etapas de su pensamiento, la presente investigación se centra en los conceptos en sí mismos. Se realiza, en cambio, un análisis cronológico únicamente en aquellos casos en que se considera necesario. Esto permite presentar un desarrollo más sistemático y menos fragmentado del concepto a investigar.

Así, la Tesis está organizada en tres grandes partes. La primera de ellas, de carácter más general, se propone situar el concepto de vocación dentro del contexto de la filosofía de Ortega. Para ello, en primer lugar, se explica cuál es la génesis del concepto dentro su filosofía y por qué adquiere para él una importancia central. Esto deja de manifiesto que el surgimiento del concepto, así como su modo particular de formularlo, responden principalmente a la circunstancia propia del filósofo. A partir de allí, se analiza uno de los aspectos centrales de su pensamiento: la concepción de la vida humana como realidad radical. Este análisis permite afirmar que, si bien para Ortega la vida individual es siempre proyecto y destino, ello no implica que el hombre esté determinado a cumplirlo. Por el contrario, cada individuo será siempre libre, tanto de ser fiel o no a aquel proyecto vital que reclama su ejecución, como de elegir el camino que considere necesario para hacerlo.

En una segunda parte, el análisis se centra en el concepto de vocación indi-

vidual en sí mismo. En ese sentido, se explica en qué consiste aquella llamada a un determinado tipo de vida y cuál es su naturaleza metafísica, a la vez que se busca determinar qué papel adquiere la sociedad en la conformación de la misma y en la posibilidad de su realización. El hecho de considerar la vocación como una llamada individual que guía al individuo hacia su propia autenticidad, abre necesariamente el cuestionamiento acerca de si el planteamiento orteguiano conduce, como muchos sostienen, hacia una ética de la situación. Por esta razón, se examinan aquí estas posiciones y sus fundamentos y, a partir de ello, se explica por qué las mismas afirmaciones de Ortega dejan de lado esta posibilidad. Por otra parte, a lo largo de este análisis del concepto de vocación, se busca evidenciar por qué la misma, tal como Ortega la presenta, no puede ser cumplida de manera absoluta: siempre habrá una parte del ser humano que se verá inevitablemente falsificada. Sin embargo, la misma debe ser considerada como una utopía de carácter positivo, en tanto incita al individuo a realizar el esfuerzo permanente de llevar adelante una vida auténtica.

Finalmente, en la tercera parte se analiza el concepto de vida heroica como ejemplo paradigmático de vida al servicio de la vocación. El héroe es concebido por Ortega como un individuo que se exige a sí mismo, que busca desprenderse de la costumbre, de las exigencias del entorno y del ser por cuenta de otros para, en cambio, mantenerse siendo fiel a sí mismo. Este análisis conduce a examinar las distintas figuras que Ortega utiliza y que, de diverso modo, ejemplifican en qué consiste la vida heroica y al servicio de la vocación. Se debe destacar que, para Ortega, ningún individuo está predeterminado a tener la capacidad de llevar adelante este modo de vida. Por esta razón, se reservó el último apartado de la Tesis a explicar el rol central que cumple la educación en la formación del carácter de quien elige este modo de vida y, de modo particular, el rol fundamental que cumple la filosofía.

Si bien el concepto de vocación fue tratado numerosas veces con anterioridad a Ortega, la novedad de su planteamiento radica no tanto en los conceptos que utiliza como en la combinación y en su propia caracterización de los mismos. Al poner en el centro de su planteamiento el concepto de vocación individual, y del modo en que él mismo lo caracteriza, Ortega nos recuerda que en estos tiempos no basta con una ética que conduzca a los hombres a actuar «bien» o «mal» según parámetros abstractos y generales, sino que se trata más bien de medirse cada cual consigo mismo y de exigirse desde la propia libertad y decisión lo que nadie exige externamente: el anhelo y empeño por alcanzar la propia perfección.

Patricia Ledesma Fernández

EL GIRO HISPANÓFILO. CONFIGURACIONES DE LO HISPANO EN ARGENTINA (1895-1923)

Director: José Luis Villacañas Berlanga
Universidad Complutense de Madrid
(2018)

Nuestra investigación *El giro hispanófilo. Configuraciones de lo hispano en Argentina (1895-1923)* indaga en los orígenes del hispanoamericanismo en Argentina en torno al año 1910. Este es abordado, en primer lugar, como el discurso de un movimiento cultural que bus-

caba la construcción de un espacio intelectual compartido, pero a su vez, como una operación de ruptura con la generación anterior.

Durante el siglo XIX, España había sido vista por los hombres de letras argentinos como un país rezagado y de cuyo legado había que apartarse. A la independencia política debía seguirle la cultural. España era aquel país en los límites de la civilización, que no había alcanzado un progreso y un orden político al nivel de otros países europeos. Asimismo, América era la tierra de la barbarie, donde la naturaleza aún dominaba al hombre. Había que civilizar, para lo cual era necesario implantar las costumbres de otros pueblos, esto es, de la Europa del progreso. España, por su letargo, quedaba en los márgenes de aquella Europa ilustrada e industrial.

Sin embargo, en la primera década del siglo XX se produce un giro hispanófilo en Argentina. Varias fueron las circunstancias que tuvieron lugar para que eso sucediera. El modernismo sentó las bases de una comunidad letrada al hacer que por primera vez circularan ideas y saberes entre las repúblicas hispanohablantes, y más tarde, con España. Un lenguaje y una literatura comunes fueron la condición para que apareciera el hispanoamericanismo. Pero es con el intervencionismo de los Estados Unidos que el movimiento delimita sus rasgos. En efecto, la amenaza militar, pero más aún la de ser absorbidos culturalmente por la nueva potencia, acelera el ritmo de su gestación.

En segundo lugar, el hispanoamericanismo era una construcción en respuesta a la supuesta superioridad de los pueblos anglosajones, más precisamente, los Estados Unidos. Ante las teorías degeneracionistas, se reivindicaba la pertenencia a una raza de raíz hispana que no se definía según las categorías científicas de la época. Pertenecer a la raza era compartir una dimensión de sentidos que daba forma a una modalidad de ser. Las características físicas no eran tenidas en cuenta, ya que la raza no hallaba su principio en ninguna instancia material, esto es, según el paradigma positivista.

El hispanoamericanismo argentino nunca fue un programa político debido a que sus proyecciones eran múltiples, tanto de izquierdas como de derechas. Su apertura fue su fuerza, al menos durante sus comienzos. Sus fronteras porosas hicieron posible que se integraran Francia, Portugal o Brasil, según los diversos autores estudiados. El latinismo impulsado desde París no fue su rival, sino una alternativa. En cambio, el panamericanismo fue, sin duda alguna, el enemigo contra el cual se fue forjando.

El centenario de la Independencia fue el momento de reflexión sobre la identidad de la nación Argentina. El primer nacionalismo intentó dar con un origen hispano que sería fundante de la nacionalidad. España era entonces entendida como la matriz de una cultura propia que debía ser salvaguardada del implacable proceso de modernización que el país había iniciado. No obstante, la afirmación de esa raíz hispana no era exclusiva de los nacionalistas. En el corpus de la investigación se indagan autores socialistas o anarquistas, como así también hispanófobos nacionalistas.

El hispanoamericanismo no solamente tuvo su emergencia paralelamente a la construcción de una identidad argentina, sino que ensayó una articulación con ésta. El mito de la raza desbordaba los confines de la nación y se expandía continentalmente. Identificarse con esta exigía una doble lealtad: hacia la nación y hacia la comunidad hispanoamericana.

Así, la identidad nacional quedaba ligada al tronco hispano.

La escasa producción bibliográfica sobre el tema, más el afán por aportar una investigación original, hacen de las fuentes primarias el eje en torno al cual gravita la tesis. De ahí que el *corpus* esté compuesto por ensayos, artículos y discursos de varios autores de Argentina y España. De entre los primeros, algunos de ellos son Manuel Ugarte, Ricardo Rojas, Manuel Gálvez, Alberto Ghiraldo, Carlos Octavio Bunge, Leopoldo Lugones o José Ingenieros. Sus contemporáneos españoles son Rafael Altamira, Adolfo Posada, José María Salaverría, Ramiro de Maeztu, Ortega y Gasset y Unamuno. Tampoco faltan quienes, de una manera u otra, intervinieron en los principales debates entre los intelectuales de estos dos países desde uno tercero, como son los casos de José Enrique Rodó, Rubén Darío, Edwin Elmore, José Carlos Mariátegui y hasta el jovencísimo Alejo Carpentier.

La tesis se estructura en cuatro partes con sus respectivos capítulos. En la primera, "El descubrimiento de España", en centro está puesto en la novedosa figura del intelectual viajero que llega a España y es una de las condiciones de la formación de un campo cultural hispanoamericano. En cuanto a la segunda, "La España visitada y la Argentina redescubierta", se abordan los intercambios –en particular los viajes– entre los intelectuales argentinos y españoles que fueron determinantes en el tejido de un espacio de ideas entre ambos. "La nación cultural" se concentra en la búsqueda de una identidad para la Nación Argentina y las tensiones entre la modernización y la tradición. Finalmente, en "La comunidad de la raza" se estudia este concepto como mito nacional y supranacional.

Laura Pascual Matellán

EL PROBLEMA DEL CASTIGO EN EL CORRECCIONALISMO PENAL DE PEDRO DORADO MONTERO

Directores: Roberto Albares Albares y Nieves Sanz Mulas
Universidad de Salamanca
(2018)

Pedro Dorado Montero fue un penalista de gran relevancia a finales del siglo XIX y durante los inciertos principios del siglo XX. Su legado penal recoge los más importantes avances del positivismo criminológico de la época; pues en él confluyen la sociología y la antropología que dotaron a Dorado de la maravillosa virtud de mirar al mundo con ojos extrañados, de observar lo cotidiano desde fuera y sin darlo por hecho. A su vez, la presencia del krausismo y su ideal penológico correccional dieron forma a una filosofía sustitucionista del castigo capaz de desafiar al deshumanizado Derecho penal vigente desde sus primeros esbozos en Iberia (cuando la península estaba habitada por los pueblos prerromanos) hasta la codificación penal imperante durante la segunda década del siglo XX. La retribución ha sido siempre el epicentro de las legislaciones penales y esto ha producido un fenómeno de transmisión intergeneracional de la violencia penal que ha llevado a los seres humanos a interiorizar y aprender el castigo, no pudiendo concebir un derecho penal que excluyera la función retributiva de la pena y que abogara por un tratamiento rehabilitador para los delincuentes.

La radicalidad de los postulados de Dorado Montero al llevar hasta el extremo la finalidad rehabilitadora de la pena, unida a sus esfuerzos por la abolición de las clases sociales y por redistribuir de

forma justa la riqueza, condenaron a este sencillo hombre criado en la miseria de un hogar humilde en la sierra bejarana, penalista heterodoxo y voz de la subalternidad al más absoluto de los olvidos. Todo ello a pesar de que su teoría penal es la única propuesta de elaboración propia y la única que goza de la fundamentación filosófica suficiente para ser por sí misma la base de un Derecho penal capaz de funcionar legítimamente en un Estado de Derecho.

Esta investigación está estructurada en tres partes diferenciadas. En cada una de ellas se aborda un aspecto concreto del autor que resulta determinante para entender el tema objeto de análisis, la confluencia de estas partes ofrece una visión global de los dos planos que constituyen la figura de Dorado Montero: el penalista y el hombre.

La primera parte está formada por un solo capítulo, en el que se realiza un breve recorrido por la vida y la obra del profesor salmantino. Resulta imprescindible reparar en la biografía de Dorado; pues, aunque hay casos de autores cuyos escritos no coinciden o, al menos, no parecen tener mucha relación con sus trayectorias vitales, esto no ocurre con este autor, cuya obra es un reflejo de su vida. El pensamiento jurídico, político y social del penalista no puede entenderse sin tener en cuenta los diferentes momentos de su vida que dan una explicación a por qué un niño de una familia que convivía diariamente con la precariedad llegó a convertirse en la voz más autorizada del Derecho penal de su tiempo. En lo que respecta a la obra, se realiza un somero recorrido por los trabajos de este pensador con el fin de manifestar la proyección que tuvo su ideario dentro y fuera de nuestras fronteras, y a la que contribuyó su participación en importantes congresos internacionales.

La segunda parte consta de dos capítulos. En el primero de ellos, se estudia la ideología política doradiana, concretamente su republicanismo, sus contactos con el anarquismo y el socialismo, así como su análisis y propuesta de resolución del problema obrero, cuestiones que se encuentran conectadas con lo establecido en su teoría social y en la del Estado, en la que también se repara. Con ello se pretende resaltar su preocupación por los sectores más desfavorecidos de la sociedad, preocupación que se encuentra relacionada con el vínculo que estableció entre miseria y crimen. En el segundo de los capítulos, hacemos referencia a la filosofía del derecho doradiana que quedó plasmada en tres obras dedicadas exclusivamente al tratamiento de esta temática. Ciertamente, la filosofía es una disciplina fundamental para teorizar sobre cualquier rama del Derecho; pero ésta adquiere su papel más destacado cuando a lo que se alude es al Derecho penal, pues el Derecho penal es una práctica social que ha dado lugar a una importante reflexión filosófica, sobre todo en lo que se refiere a la justificación del castigo.

La tercera parte abarca todo lo referente al pensamiento penal. Está constituida por tres capítulos, de los cuales el primero se centra en una de las influencias clave en el correccionalismo penal doradiano: el krausismo. Este sistema filosófico aplicado al ámbito penal originó la Escuela Correcionalista, fundada por Röder. A su vez, se realiza una indagación en los legados de Concepción Arenal y Luis Silvela, por haber sido los máximos exponentes de esta corriente en España, y en el de Roberto Puccini, autor italiano que defendió una teoría correccionalista parecida a la de Dorado Montero, con la particularidad de que la enfocó exclusivamente a los menores delincuentes. El segundo capítulo de

esta parte versa sobre la segunda corriente de pensamiento que influyó en la penología doradiana: el positivismo. El auge de la criminología científica y su estudio del delincuente fue determinante para que Dorado Montero superara la metafísica correccionalista y le otorgara a la corrección, como finalidad de la pena, una dimensión cientificista. Para ello, se ofrece un estudio de los planteamientos de la triada positivista (Lombroso, Ferri y Garofalo), así como de los del máximo exponente de esta corriente en España: Rafael Salillas. El último capítulo abarca el análisis de la obra penal de Dorado, donde se puede apreciar la confluencia de las dos corrientes anteriores que le otorgan a su penología unos matices propios. Sería la valentía con la que fusionó el idealismo y el positivismo, en aras de un Derecho penal humanizado, la que le otorgó a este autor el reconocimiento del que gozó su figura. La parte final de este capítulo está destinada a plantear qué ha recogido el Derecho penal español contemporáneo del correccionalismo doradiano y es aquí donde el reconocimiento formal de la resocialización adquiere un papel fundamental.

Manuel López Forjas

LA FILOSOFÍA DE JOAQUÍN COSTA: ESTUDIO GENÉTICO DE SU PENSAMIENTO JUVENIL (1864-1881)

Director: Fernando Hermida de Blas
Universidad Autónoma de Madrid
(2018)

En la Introducción de este trabajo, se plantea la problemática que se tiene todavía hoy para realizar una lectura cronológica de las obras de Joaquín Costa y Martínez, debido a la falta de unas Obras Completas que respeten la evolución intelectual del autor y que ofrezcan las referencias suficientes para contextualizar y brindar un hilo conductor sustantivo para todos los lectores interesados en su figura. Estos inconvenientes se han ido subsanando, si bien de forma desordenada, en la historiografía reciente; sobre todo en la bibliografía publicada en torno al centenario de la muerte del aragonés. En este sentido, se proporcionan las referencias principales de todas estas aportaciones y se insiste en la necesidad de estudiar a Joaquín Costa desde la metodología y las coordenadas de la Historia del Pensamiento Español.

En la Parte I, se profundiza en el grado de dificultad que exige hacer una valoración objetiva del pensamiento del polígrafo oscense; debido a las múltiples distorsiones que se han hecho de su pensamiento. Se brinda un panorama desde distintas aproximaciones conceptuales y documentales que se intentaron emprender a lo largo de varios años de investigación –de forma sintética– y se muestra cómo los mismos resultados preliminares de una investigación ardua de archivo reflejaron la imposibilidad de conseguir un acercamiento cabal a las preocupaciones principales del autor.

El proyecto original consistía en un desarrollo del *Colectivismo agrario en España*, llegando a bautizar a toda la filosofía de Costa bajo ese nombre. Sin embargo, gracias a las pesquisas realizadas en la Biblioteca Nacional de Francia, se descubrió que el planteamiento sobre la originalidad del término empleado por Costa no era viable; ya que él lo había tomado de la bibliografía francesa y belga del siglo XIX y quería hacer una suerte de traslación al caso español –en buena medida, como preludio de su proyecto de

europeización de España–. De la misma forma, las aproximaciones al republicanismo francés, al georgismo original y al liberalismo británico no terminaban de explicar su fase "colonialista" dentro del esquema biográfico-intelectual que se proponía inicialmente.

Como una aportación documental interesante que cierra esta Parte I y que permite justificar el "abandono" de este ambicioso proyecto inicial, se subraya cómo el propio Costa decidió no continuar con la redacción de un tercer tomo de *Colectivismo agrario en España* –así como se anunciaba reiteradamente en la Biblioteca Costa–. Se analiza a detalle su "pleito" con la Real Academia de la Historia –a partir de las pistas que dejaron Cheyne y Carlos Serrano– y se desglosan críticamente sus argumentos, comparándolos con los códigos jurídicos de la época.

La "derrota" que sufrió ante el rechazo que los académicos presentaron a su obra para el Premio Fermín Caballero también repercutió en que no insistiera demasiado en el proyecto de traducción al francés de dicho libro. Con la recuperación, transcripción y traducción de las cartas que tuvo con el director de la Editorial Giard y Brière, se reconstruye la cooperación de Costa para llevar ese proyecto a cabo y se sugiere que la negativa final de completar tal encargo fue debido a un problema originado en París y que los editores no lograron conciliar con el autor. Después de explicar la inaccesibilidad de todo el proyecto inicial por estas razones, se propone el tema del colonialismo como punto de llegada para este trabajo y dejar su explicación como punto de partida para otra investigación futura.

La Parte II se centra en la reconstrucción de la biografía intelectual del "joven Costa", desde sus primeros escritos hasta que se convirtió en un orador público en congresos por invitación. Se destaca sobre todo su formación filosófica, de carácter más bien ecléctico y filosófico –por esto se titula esta sección "En busca del León filósofo"–. Se analiza un corpus de textos dispersos, muchos de ellos fueron publicados en editoriales aragonesas y varios más constituyen manuscritos alojados en el Archivo Histórico Provincial de Huesca.

Se hace hincapié en el contacto del joven aragonés con la filosofía, como medio de supervivencia en su complicada biografía personal, caracterizada por la pobreza y la segregación social que tenían los campesinos españoles durante el siglo XIX. Cuando se refiere a la filosofía, se hace en sentido amplio y se parte desde luego de sus construcciones y ejercicios teóricos "fuertes" conceptualmente hablando; pero también se exponen sus variadas reflexiones sobre la educación, la política, la cuestión social, la historia universal y la historia de España, las identidades regionales, el debate incipiente sobre el rol de la mujer y las cuestiones de género, las actividades económicas y su crítica al colonialismo español –mostrando un sentido humanista y cosmopolita de su pensamiento–.

Aunque la mayor parte de los textos que conforman la bibliografía principal provienen de grandes trabajos de recopilación de los principales estudiosos del costismo, se hizo un esfuerzo por profundizar en detalles que, pese a su gran mérito, no alcanzaron a ver –por su disciplina de formación, o bien, por la fatiga más que comprensible después de recuperar miles de páginas aún inéditas del León de Graus.

Se consultaron numerosas fuentes de la época, en francés y en inglés principal-

mente, de las que se nutrió el autor para redactar gran parte de esos textos y se trató –de la forma más rigurosa posible– de mostrar la evolución y la pervivencia de las ideas de Costa hasta cristalizar en sus principales libros de 1880-1881. Su crítica, inédita, al colonialismo español se presenta como un punto de llegada de este trabajo porque constituye una síntesis de sus preocupaciones fundamentales en este periodo de formación (1864-1881) y abre otro más bien polémico donde parece que cambió de idea de forma radical y apostó por un fomento de un "colonialismo pacífico y cultural" para resolver los principales problemas de España. Se sabe que en su madurez se arrepintió de este último enfoque y regresó a ese espíritu autocrítico originario, del cual se espera haber reconstruido desde una metodología y unos conocimientos a la altura de sus circunstancias.

Miguel Ángel López Muñoz

GONZALO PUENTE OJEA: CONSTRUCCIÓN Y EJERCICIO DE LA IRRELIGIOSIDAD. PENSAR LA RELIGIÓN DESDE LA HETERODOXIA

Director: José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid
(2019)

Gonzalo Puente Ojea: construcción y ejercicio de la irreligiosidad. Pensar la religión desde la heterodoxia, es la tesis doctoral que ofrece una lectura integral de la obra de este autor: libros, artículos, notas críticas, intervenciones públicas, entrevistas, cartas o inéditos, todo ello convenientemente contextualizado, tanto en el ámbito socio-histórico, como en el ámbito historiográfico.

La tesis básica que se pretende demostrar es que el conjunto de la obra de Gonzalo Puente Ojea (1924-2017) requiere de un estudio integral capaz de esclarecer y presentar didácticamente la coherencia y la trama argumental alternativa que supone respecto al relato oficial de la Cristología, la Eclesiología y, de modo general, las llamadas Ciencias de la religiones o, incluso, del autorrelato de la historia del pensamiento filosófico español.

El objetivo general de esta investigación es construir de forma consistente, clara y ordenada una imagen general de la riqueza teórica y de la problemática que centra el interés de la actividad ensayística y pública de Gonzalo Puente Ojea, desde su etapa de formación, hasta sus últimas publicaciones e intervenciones.

De forma específica, el presente trabajo tiene los siguientes siete propósitos: 1. Recopilar y ordenar toda su producción, o bien inédita o bien dispersa hasta ahora en publicaciones de muy diversa procedencia. 2. Sentar las bases filológicas y filosóficas para una edición crítica de las obras completas de Puente Ojea. 3. Establecer criterios que permitan una evaluación de la evolución del pensamiento de Gonzalo Puente Ojea a partir de la identificación de su idea fuerza y la distinción oportuna de períodos y de etapas. 4. A partir de la clasificación precedente, realizar una puesta en valor de la trayectoria intelectual de Gonzalo Puente Ojea a través de una lectura integral de su obra, que permita describir, explicar y comprender el desarrollo del conjunto de sus textos. 5. Situar la obra puenteojeana en su marco de comprensión histórico-político y cultural con el fin de posibilitar una lectura sistemática, a partir de un

conocimiento preciso de su entorno vital, formativo, profesional y social. 6. Ofrecer los elementos básicos que permitan una comprensión global del contexto intelectual más relevante en el que se elabora su obra, contribuyendo a ubicar su reflexión sobre la religión en el conjunto del pensamiento contemporáneo, respecto a su diversidad de núcleos de interés. 7. Identificar y comprender la recepción de su obra.

Tras el recorrido que se realiza por el análisis de la evolución del pensamiento puenteojeano, en el que se parte del establecimiento de sus distintas etapas, se ha abordado cada una de ellas con un criterio diacrónico-temático y se ha finalizado tomando perspectiva sobre las formas de recepción de su pensamiento. El cuerpo del trabajo se compone de seis capítulos. El primero, "Evolución del pensamiento de Gonzalo Puente Ojea", establece las directrices de análisis y se diseñan distintas etapas en su trayectoria intelectual. En los cuatro capítulos siguientes –"Formación (1924-1953)", "Fe católica: la cuestión de Jesús y la Iglesia (1953-1975)", "Cristianismo, poder y Dios (1975-1993)", "El fenómeno religioso (1993-2017)"– aparecen desglosadas cada una de las etapas, tanto respecto a los textos, como a los contextos. Finalmente, en el capítulo sexto, "Heterodoxia y disidencia silenciada", se toma perspectiva sobre las formas de recepción de su obra y de su pensamiento.

Los resultados de la investigación, expuestos programáticamente en correspondencia con las hipótesis establecidas al inicio, se recogen articulados, de acuerdo a dos grandes ámbitos: documentales e histórico-filosóficos. En definitiva, la obra de Gonzalo Puente Ojea no sólo contribuye a tomar conciencia de cómo el pensamiento laico ha supuesto a lo largo de la historia de la filosofía un desafío constante –especialmente, en el marco de la tradición historiográfica triunfante de naturaleza teologizante y apologética– sino que permite ahondar en un paradigma de irreligiosidad que lega múltiples materiales de reflexión, sobre su concepción neotestamentaria, eclesiástica, divina, religiosa o laicista.

Yabet Valentín Echarry Sequeiros

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN EN MARÍA ZAMBRANO

Directora: Juana Sánchez-Gey Venegas
Universidad Autónoma de Madrid
(2019)

La historia de la humanidad, desde sus inicios, ha estado marcada por diversos y reiterados conflictos. En algunos casos, la convivencia social ha transitado por etapas de inconcebible deshumanización, la más grave de todas: el sacrificio de seres humanos, respaldados e incluso promovidos desde el propio pensamiento filosófico. María Zambrano atribuye esta constante a la ausencia, por una parte, de una conciencia histórica y, por otra, de una conciencia ética, carencias que han abonado el campo para la manipulación del ser humano y la justificación de hechos verdaderamente deplorables.

Para reconducir esta situación, considera que no basta con la divulgación de conocimientos, sino sobre todo, requiere de la generación de convicciones en cada persona. Tal tarea le correspondía a la filosofía, pero ésta, monopolizada por el racionalismo, construyó en su lugar un edificio especulativo abstracto separado de la vida concreta, dejando desamparado al ser humano.

El trabajo de investigación, que ha seguido la hermenéutica de textos como metodología de investigación ha sido divido en cinco capítulos, en los que se presenta a la Razón poética como una respuesta filosófica pertinente ante tal problemática, y que aspira a dotar al pensamiento del marco idóneo para hacer del mundo un lugar apto que acoja y en que se desarrolle la persona integralmente. Zambrano une así filosofía y educación con el objetivo común de ayudar al ser humano a alcanzar la plenitud de su ser.

Después del primer capítulo, que ofrece el contexto histórico del pensamiento de María Zambrano, se da paso a su epistemología, teniendo en cuenta que es esencial basar las características del acto educativo en una teoría del conocimiento, en este caso, la Razón poética. El tercer capítulo aborda la antropología zambraniana, pues únicamente partiendo de una definición del ser humano es posible establecer la finalidad de la educación.

En cuanto perspectiva de la realidad, la Razón poética concibe la educación como el proceso destinado a la creación de la persona, óptimo medio para la humanización de la sociedad, tema del que trata el cuarto capítulo. La educación es Razón mediadora en la que el maestro ejerce de guía para que el discípulo alcance su vocación y su destino.

Finalmente, los fundamentos epistemológicos, antropológicos y educativos justifican la formulación y estructuración, en el quinto capítulo, de una fenomenología del aula –capítulo que contiene propiamente la contribución del presente estudio–, constituido por un conjunto de orientaciones de carácter teórico-práctico dirigidos a concretar la Razón poética en el ejercicio educativo. Tales indicaciones atienden al método, a las condiciones del aula, a las capacidades a desarrollar en el estudiante y a las cualidades del maestro.

Actividades

CONGRESO INTERNACIONAL "RECEPCIONES DE ORTEGA EN CHILE"

Santiago de Chile, 30 y 31 de mayo de 2018

El Congreso Internacional Recepciones de Ortega en Chile tuvo lugar en el Centro Cultural de España en Santiago de Chile, en el mes de mayo, y revistió de una especial relevancia en el mundo académico filosófico por varios motivos. En primer lugar, y sobre todo, porque constituyó un pequeño hito -y quizá no tan pequeño- en las relaciones académicas hispano-chilenas en el ámbito de la filosofía. Hay que agradecer por tanto esta iniciativa al comité organizador, encabezado por Francisco José Martín (Università di Torino) gestor de la idea, y compuesto por Leonora Díaz Mas (Centro Cultural de España en Santiago), Patricio Landaeta (Universidad de Playa Ancha), María José López (Universidad de Chile), Eduardo Fermandois (Pontificia Universidad Católica de Chile), Andrés Bobenrieth (Universidad de Valparaíso), Alex Ibarra (Fundación Jorge Millas) y Mariela Avila (Universidad Católica Silva Henríquez).

En segundo lugar, otro elemento a destacar es que esta iniciativa contó con un programa de contenidos y contribuciones de gran calidad, tanto por sus temáticas como por sus participantes. Esto pudo observarse con claridad en relación a dos ámbitos de la filosofía conectados entre sí pero quizá aún no lo suficientemente explorados aún: uno de estos ámbitos es la proyección de Ortega en Chile, y el otro, el exilio republicano español en este mismo país. Poco se conoce todavía sobre este último acontecimiento más allá de la estancia previa de Zambrano durante la Guerra Civil y, si acaso, la estancia de Ferrater Mora en los años cuarenta. Una de las valías de este encuentro fue, precisamente, llamar la atención sobre esta laguna. En tercer lugar, consideramos muy significativa la colaboración y confluencia de entidades e instituciones organizadoras y participantes. Además de las variadas universidades que conformaron el comité organizador, fueron también partícipes la AECID, la Embajada de España en Chile, la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas, la Fundación Ortega-Marañón y el Centro de Estudios Orteguianos (Madrid), la Fundación Ortega y Gasset (Argentina), el Instituto de Estudios Culturales Avanzados "La Torre del Virrey", y los proyectos de investigación "Redes intelectuales en Europa y América a través de los epistolarios de José Ortega y Gasset" (FFI2016-76891-C2-1-P), "Redes intelectuales y políticas: la tradición liberal en torno a José Ortega y Gasset" (FFI2016-76891-C2-2-P), "El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria (FFI2016-77009-R. IP: Antolín Sánchez Cuervo) y "La Edad de Plata desde el epistolario inédito de José Ortega y Gasset. Pensamiento en español y edición crítica" (USAL-IC 463AC01. IP: Javier Zamora Bonilla).

El resultado de este encuentro fueron dos jornadas muy interesantes, que comenzaron con dos conferencias inaugurales en la mesa *Ortega en Chile*; la de la Carla Cordua, reconocida profesora chilena, fue "Ortega y Gasset, su filosofía ayer y hoy", y la de Marta Campomar, investigadora argentina, llevó por título "La identidad inconclusa de los pueblos jóvenes". A continuación, tuvo lugar la primera sesión, llamada *Política: masas y universidad*. Allí se presentaron las ponencias de Roberto Aras "El viaje de Ortega a

Chile y su Discurso en el Parlamento chileno", de Cecilia Sánchez "Universidad y filosofía", de Héctor Pinto Benavides "Humanismo tecnológico y misión de la Universidad" y de Domingo Hernández "Ortega hoy: de masas y emociones". La segunda sesión llevó por título *El orteguismo en Chile: María Zambrano, Xavier Zubiri y José Ferrater Mora*, y contó con las ponencias de Pamela Soto, "Zambrano en Chile", de Valentina Bulo "Zubiri en Chile" y de Antolín Sánchez Cuervo con "Ferrater Mora en Chile". La tercera sesión del encuentro estuvo dedicada al magisterio de Francisco Soler y María Teresa Poupin con la mesa *Formas del pensar orteguiano: meditación y ensayo*. En esta ocasión Jorge Acevedo presentó "La recepción de Ortega en Chile a través de Francisco Soler", a este último Olga Grau dedicó también su ponencia con el sugerente título de "¡Ey, Galileo!", finalmente, Braulio Rojas presentó "María Teresa Poupin: filosofía y literatura como resistencia". Otras tres sesiones tuvieron lugar al día siguiente. En primer lugar, la mesa *Formas del pensar orteguiano: meditación y ensayo*, contó con las ponencias de Eduardo Fermandois "Metáfora y vida", de Patricio Landaeta "Filosofía y vida", de Ailyn Bravo "Ética y vida", y de María Isabel Peña, que intervino con un trabajo titulado "El acecho de la realidad: actualidad de La deshumanización del arte". La siguiente sesión, *Ortega y la literatura en Chile*, contó con la ponencia de Francisco Roco Godoy "Presencia de Ortega en la generación literaria de 1950", con la presentación de Naín Gómez, titulada "Sobre la teoría de las generaciones en la crítica de la poesía chilena del siglo XX", también con el trabajo de Roberto Hozven "Sobre las visiones de Ortega: desde Octavio Paz a Luis Oyarzún", y con la ponencia de Alexis Candia, titulada "Sobre Ortega, Bolaño y la narrativa chilena". Finalmente, en la última sesión *El otro Ortega de Chile*, Francisco José Martín presentó "El otro Ortega de Millas", por su parte, María José López presentó "El Ortega de Humberto Giannini", y Pablo Martínez habló de las diversas ediciones chilenas de la obra del pensador homenajeado en "De libros y ediciones chilenas de Ortega". El Congreso finalizó con una sesión llamada *La filosofía en el espacio público* que ofició como conferencia de clausura, y que contó con las destacadas intervenciones de Carlos Peña, Pablo Oyarzún y Javier Zamora Bonilla.

Cabe señalar que actualmente se encuentra en prensa el volumen que reúne las presentaciones de este congreso, editado por Francisco José Martín, y publicado por la Editorial Lom, en Santiago de Chile.

A modo de cierre, sólo resta decir que este encuentro ha abierto una senda de trabajo e intereses compartidos, que esperamos siga propiciando encuentros de la calidad y el interés del "Congreso Internacional Recepciones de Ortega en Chile".

Mariela Avila

CURSO DE VERANO "LA ESPAÑA QUE PUDO SER. LECCIONES DEL EXILIO"

Universidad Nacional de Educación a Distancia
Ávila, 9-13 de julio de 2018

El centro asociado de Ávila de la UNED fue la sede de este curso de verano, dirigido por Antonio García-Santesmases y Jesús M. Díaz Álvarez, ambos profesores de esta universidad, con la colaboración del proyecto de investigación I+D+I *El legado*

filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria (FFI2016-77009-R) y la Red Internacional de Estudios sobre el Exilio Filosófico e Intelectual Español. A lo largo de sus cinco días de duración, reconocidos especialistas abordaron las trayectorias, obras y múltiples debates a que dieron lugar algunos de sus protagonistas más señeros. Más allá del conocimiento erudito y de la arqueología histórica, reflexionaron sobre la experiencia de la pérdida y la ausencia ocasionada por la marcha de los intelectuales republicanos, y sobre las lecciones que podemos extraer en nuestra convulsa actualidad de las plurales ideas de España que sostuvieron. Un público amplio y participativo, conformado en buena medida por profesores de enseñanza secundaria, añadió además una especial viveza a los diálogos posteriores a las conferencias y a las mesas redondas.

El curso se inició así el 9 de julio por la tarde con dos conferencias a cargo de Antonio García-Santesmases y Mari Paz Balibrea (University of London) centradas en el problema de la memoria, el olvido y en definitiva la recepción, siempre difícil y atormentada, del exilio en cuestión: "El exilio de 1939: las tres heridas" y "El retorno del exilio y la cultura política de la transición en Cataluña", respectivamente. Al día siguiente se sucedieron tres conferencias sobre diversos autores y tendencias filosóficas del exilio, con sus respectivos debates. Francisco José Martínez (UNED) habló sobre "Adolfo Sánchez Vázquez, un joven comunista en el exilio", Jesús M. Díaz Álvarez hizo lo propio sobre "Filósofos en guerra. La Escuela de Madrid" y Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC) sobre "Filósofos en el exilio. La Escuela de Barcelona". El día 11 tuvo lugar una nueva conferencia, a cargo de Manuel Artime Omil (UNED), sobre "Los relatos de la nación española desde el exilio del 39", a la que siguió al primera de las mesas redondas del curso, sobre "Memoria y olvido. Exilio y transición", con la participación de Antonio García-Santesmases, Francisco José Martínez, Reyes Mate (Instituto de Filosofía-CSIC) y Manuel Artime. Las sesiones del día 12 tuvieron una marcada presencia internacional e hispano-mexicana con las conferencias de Ambrosio Velasco Gómez (UNAM) sobre "El exilio español en México y el humanismo iberoamericano", Mauricio Pilatowsky (UNAM) sobre "El exilio republicano y el debate en torno al hispanismo", y Francisco José Martín (Università di Torino) sobre "La España de Américo Castro". El curso concluyó el día 13 con la conferencia de Mercedes Gómez Blesa "María Zambrano y el exilio como condición humana", y la mesa redonda "Exilio(s): ¿Qué podemos aprender?", con intervenciones de Mauricio Pilatowsky, Mercedes Gómez Blesa, Ambrosio Velasco, Francisco José Martín y Antolín Sánchez Cuervo.

Pasado y presente, memoria y olvido, la guerra y sus consecuencias, hispanismo e internacionalismo, España y México, exilios en plural… Éstas y otras dialécticas estuvieron presentes en un curso muy fecundo que dio mucho que pensar.

Adriana Flórez

SIMPOSIO "EL EXILIO INTELECTUAL ESPAÑOL DE 1939 Y SU SIGNIFICACIÓN AMERICANA"

54 Congreso Internacional de Americanistas.
Salamanca, 19-20 de julio de 2018

Uno de los simposios aceptados en la sección de filosofía y pensamiento por el comité científico del que pasa por ser el

congreso americanista más multitudinario y relevante de cuantos se organizan, convocado cada tres años desde hace más de un siglo y celebrado en esta ocasión en Salamanca, tuvo como tema de discusión la significación americana del exilio intelectual español de 1939. O lo que es igual, sus expresiones probablemente más fecundas, si tenemos en cuenta que muchas de sus trayectorias, plasmadas en aportaciones tan relevantes como las de Francisco Ayala, José Gaos, María Zambrano, Juan D. García Bacca o José Medina Echavarría entre otras muchas, estuvieron ligadas desde perspectivas muy diversas al continente americano, a sus tradiciones y redes intelectuales, a su vitalidad cultural y sus posibilidades recreadoras sobre el trasfondo de la destrucción de Europa y la crisis radical de la racionalidad moderna. Teniendo en cuenta este marco histórico y conceptual, este simposio planteó un recorrido por las dimensiones americanas de este pensamiento exiliado con vistas a superar las limitaciones hermenéuticas del hispanismo, revisar críticamente ciertos lugares comunes y apuntar otros nuevos, señalando referencias, problemas y claves de interpretación novedosas. Se propuso así una revisión de las complicidades y confluencias entre este exilio intelectual y las diversas tradiciones y corrientes de pensamiento con las que interactuó en América, dando lugar a concepciones filosóficas originales y distantes del canon eurocentrista y tecno-científico dominante; pero también buscó una reflexión sobre las asimetrías existentes entre ambas orillas y sobre las dificultades que el discurso exiliado experimentó a la hora de pensar cuestiones como la alteridad indígena o de desprenderse de inercias poscoloniales diversas. El resultado, en términos concretos, fue un conjunto de once ponencias con los siguientes títulos y autores: "Historia de las ideas, filosofía, filosofía y pensamiento en José Gaos", por Jorge Novella Suárez (Universidad de Murcia); "Las vocaciones política y literaria: asedios críticos a la teoría estética de Adolfo Sánchez Vázquez", por Joseba Buj Corrales (Universidad Iberoamericana, México); "J.D. García Bacca: la valía parabólica de las metáforas", por Alberto Ferrer (Universitat de Valencia); "Max Aub y la revolución en español (con acento cubano)", por Andrea Luquin (Universidad Isabel I); "Del humanismo del exilio republicano al indianismo humanista actual", por Ambrosio Velasco Gómez (UNAM); "Presencia y ausencia de la alteridad indígena en la obra intelectual del exilio español del 39", por Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC); "La deconstrucción del nacionalismo hispano en algunos pensadores del exilio", por Mauricio Pilatowsky (UNAM); "El exilio español y su influencia en los orígenes de la sociología y politología mexicanas", por Víctor Manuel Alarcón Olguín (Universidad Autónoma Metropolitana, México); "Los dos Ortegas en Chile (exilio republicano y recepción del orteguismo)", por Francisco José Martín (Università degli studi di Torino); "Posibles encuentros entre la reflexión de María Zambrano sobre el exilio español y el exilio dictatorial del Cono Sur latinoamericano", por Mariela Ávila (Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile); y "La idea de crisis en los sociólogos del exilio español de 1939. Sobre la influencia del libro de Karl Manheim El hombre y la sociedad en la época de crisis", por Juan Jesús Morales Martín (Universidad Católica Silva Henríquez).

Maru Constantino

II CICLO DE PALESTRAS IBERO-AMERICANAS

Centro Cultural Palácio da Justiça, Manaus, Amazonas, 15-17 de agosto de 2018

O II Ciclo de Palestras Ibero-americanas, realizado entre os dias 15 e 17 de agosto de 2018, no Centro Cultural Palácio da Justiça, na cidade de Manaus, localizada na Amazônia brasileira, e organizado para Bethânia de Albuquerque Assy, Sílvia Maria da Silveira Loureiro e Pedro José Calafate Villa Simões, teve como ideia principal a retomada que as Declarações Universal e Americana sobre Direitos Humanos proporcionaram aos princípios fundamentais do direito natural universal e a ideia de humanidade sem desconsiderar as diversidades culturais dos povos, a exemplo do que fez a Escola Ibérica da Paz nos séculos XVI e XVII.

O evento foi organizado pela Universidade do Estado do Amazonas, por meio do Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental em colaboração com o Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e com o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, bem como contou com o financiamento da Fundação CAPES do Ministério da Educação (Edital nº. 017/2016 – PCT), do CNPq (agência do Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações – Chamada Universal CTI/CNPq nº. 01/2016) e da Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Educação e Ciência de Portugal.

Durante três dias, o II Ciclo de Palestras Ibero-Americanas dedicou-se a debater as raízes jusnaturalistas dos direitos humanos, o resgate e a difusão do pensamento da Escola Ibérica da Paz (séculos XVI e XVII) e os desafios da contemporaneidade como consistentes antagonistas aos prevalentes positivismo jurídico, liberalismo econômico e individualismo filosófico.

Após a cerimônia de abertura com a execução do hino nacional brasileiro pela cantora Elizete Tikuna, foi proferida a fala de abertura do evento intitulada "Borracha de sangue e o Genocídio Witoto" por Vanda Ortega dos Santos, indígena da etnia Witoto e acadêmica de pedagogia da Universidade do Estado do Amazonas, no âmbito da qual se narrou o processo de migração forçada e aculturação do povo indígena Witoto, inclusive para o Brasil, em virtude da prática genocida e etnocida cometidas durante o ciclo da borracha no início do século XX na Amazônia.

Logo após, teve lugar a palestra inaugural do evento, "A Escola Ibérica da Paz: da Unidade do Género Humano ao Conceito de Comunidade Universal", proferida por Pedro Calafate, Professor Catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no bojo da qual se discutiu a contribuição da Escola Ibérica da Paz para a construção das ideias de comunidade universal e de um conjunto de obrigações erga omnes que superam a regra do voluntarismo estatal. Falou-se, assim, em direitos naturais universais que abrangem todos os indivíduos e todos os povos, independentemente da raça, da cultura, das formas de organização política ou da localização geográfica.

Ainda no primeiro dia, foi realizada a simulação "A Controvérsia de Valladolid (1550-1551)", representada pelos alunos do curso de graduação em Direito da Universidade do Estado do Amazonas. O objetivo foi apresentar o grande debate

teológico e jurídico, ocorrido na segunda metade do século XVI, entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, sobre a legitimidade da conquista espanhola do Novo Mundo.

No segundo dia, o rol de palestras foi iniciado pelas professoras Bethânia Assy e Sílvia Loureiro. Ao debater o tema "Encontrando o Outro através do Direito: A Escola Ibérica da Paz e as Gentes do Novo Mundo", as professoras em questão, tendo como premissa as ideias de Giugliano Gliozzi, especificamente quanto às ideias de que a antropologia nasce como ideologia colonial e de que a literatura do século XVI sobre a conquista tendeu a ser simplificada para uma leitura na qual o Ocidente e seus Outros se constroem a partir de binários coloniais estilizados, analisam os estudos da Escola Ibérica da Paz e identificam sua profunda ambivalência consubstanciada na busca de tornar sua experiência de alteridade radical consistente com sua mentalidade escolástica.

Logo após, José Manuel Barreto, Professor Doutor da Universidad de los Andes, na palestra intitulada "Bartolomé de Las Casas y los Orígenes Coloniales de los Derechos Humanos", apresentou a contribuição de Bartolomé de las Casas à teoria jurídica moderna, situando suas ideias no centro do surgimento do direito internacional e dos direitos humanos.

No último dia do evento, a palestra "Propriedad y Comunidad", proferida por Jose Luis Mora García, Professor Titular do Departamento de Antropologia Social e Pensamento Filosófico Espanhol da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidad Autónoma de Madrid, a partir dos estudos do filósofo espanhol Eduardo Nicol, tratou da teoria política de Francisco Suarez contida em *De legibus ac Deo legislatore*.

O evento foi encerrado com a palestra "70 Anos de Reinvenção do Direito Natural: As Tarefas em Aberto da Declaração Universal de 1948", proferida por José Viriato Soromenho-Marques, Professor Catedrático de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Em suma, foram debatidos os avanços e retrocessos que caracterizam a própria história dos direitos humanos, a partir da retomada, com a Declaração Universal dos Direitos do Homem das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948, da importância dos direitos humanos.

O evento contou, ainda, com três Grupos de Trabalho para que pesquisadores, docentes e discentes de cursos de graduação ou pós-graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas, Linguística, Letras e Artes, dentre outras áreas do conhecimento, submetessem trabalhos científicos sob a forma de artigos, os quais, após avaliados e selecionados, foram apresentados durante os três dias do II Ciclo de Palestras Ibero-Americanas.

O primeiro Grupo de Trabalho, intitulado Direito Natural, Direito das Gentes e Universalismo à Luz dos Fundamentos Justeológicos da Escola Ibérica da Paz, visava discutir temas contemporâneos que poderiam ser propostos a partir de um Direito Internacional para a Humanidade. Já o segundo, que versava sobre História e Direitos Humanos em Diálogo com a Escola Ibérica da Paz, propôs-se a estudar o processo colonial latino-americano e a historiografia desse período, bem como o reflexo destes temas na contemporaneidade. Por fim, o terceiro Grupo de Trabalho, relacionado às Perspectivas Temáticas e os Desafios do Novo Direito das Gentes no Século XXI, bus-

cou discutir temas contemporâneos que podem ser propostos a partir de um Direito Internacional para a Humanidade.

No total, 14 (catorze) artigos científicos compõem os anais do evento, já disponíveis no seguinte endereço: https://www.even3.com.br/anais/2ciclo.

Jamilly Izabela de Brito Silva

CURSO SOBRE PENSAMIENTO MEXICANO CONTEMPORÁNEO

Universidad Autónoma de Madrid, 18 de septiembre de 2018,

El curso sobre Pensamiento Mexicano Contemporáneo comenzó el día 18 de Septiembre de 2018 en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Para poder abarcar la profundidad de la filosofía hispánica en general, y mexicana en particular, se optó por dividir el seminario en tres bloques. Los bloques tenían como fin responder a una cuestión de gran relevancia en los tiempos de actualidad; ¿existe algo como una "identidad" mexicana? Si es así, ¿cuáles son los elementos que conforman dicha identidad? Para abordar las siguientes preguntas primero tenemos que comprender la noción de "tradición" y su uso socio-histórico. Con estas cuestiones por delante el profesor Ambrosio Velasco, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), tuvo como pretensión dilucidar qué es aquello a lo que llamamos identidad y en qué tradición podemos enmarcarla. En primer lugar, reflexiona sobre la importancia de la tradición y de cómo esta ha de ser utilizada como una mera categoría analítica y no como una realidad material e inamovible. La identidad del mexicano ha sido discutida por muchos, y si bien es cierto que algunos concluyen su inexistencia por estar exentos de una "cultura" propia, podemos remontarnos a los tiempos de la colonización para observar que esto no es así. De este modo, se descubre algo característico del mexicano, esto es, su tradición humanista, y lejos de proponer una perspectiva chovinista, el profesor Velasco intenta dar importancia al contexto histórico para sugerir que este elemento humanista surge a partir de la unión entre pueblos. Aunque la identidad del mexicano pueda remontarse al "humanismo republicano", se ha de comprender que esta tradición nos une como pueblos hispánicos y ello es lo que posibilita que Universidades como la UAM y la UNAM puedan realizar proyectos como el que presenciamos.

El segundo bloque, que tiene como invitado al profesor González Ulloa, intenta mostrar cómo en esta búsqueda por una identidad propia el mexicano se ha visto desolado, aislado e invadido. La figura a destacar es Octavio Paz, en su análisis nos expone a un individuo despreciable, el mexicano como un ser enmascarado, profundamente machista e incapaz de afrontar sus problemas. En colación con esta visión podemos comprender los grandes problemas políticos que tuvo que afrontar la nación mexicana; el imperialismo EEUU, el autoritarismo, la desigualdad, la ilegalidad, confrontación entre partidos. Todo ello parece indicar, que lejos de la visión esplendorosa que caracteriza a un chovinista, tal vez nos acerquemos más a una visión decadente de la identidad mexicana tal y como nos mostraba Octavio Paz. Ahora bien, lo que está claro es que México, al igual que las demás naciones, tiene una historia propia, una

historia de resistencia contra el imperialismo y la colonización, y una historia de sincretismo cultural, algo que les hace dignos de ser elogiados y no menospreciados como muchos han hecho.

El último bloque intenta refutar algo que siempre se dijo de los países hispanohablantes, esto es, que carecen de ciencia y que su contribución a las ciencias fue nula o inservible. Científicos como Roger Bartra que identificaron cómo las sociedades se conforman y cómo nace el pensamiento colectivo nos expone algo fundamental; la identidad puede usarse por los poderosos para desviar a la población de los problemas más importantes. Algo fundamental fue la contribución pragmatista de Tomás Brody a la ciencia especulativa, pero sin lugar a dudas lo más importante que nos señala es que para ser mexicano no es necesario haber nacido en México, pues sus raíces están en Alemania, o sino que se lo digan a los españoles del exilio, por ejemplo a José Gaos, quien defendió la idea de que fue "transterrado". La conclusión podría ser la siguiente: la identidad, si existe, no es inamovible, es dinámica y tiene muchos elementos en común, lo importante es encontrarlos y evitar lo propio, porque de ese modo podemos ser capaces de romper con la desvinculación que tenemos con "los otros".

La exposición de Ambrosio Velasco tuvo como primer objetivo mostrar las concatenaciones que existen en ambos hemisferios del planeta, esto es, España y México. Su tesis y la de otros se sostiene a partir de la idea de que compartimos una misma tradición, esta se remonta al humanismo republicano, postura que nació en España y que se expandió a través de la colonización de las Américas. La tradición humanista desapareció en varias ocasiones para resurgir en muchas otras, en la cultura mexicana vemos que este resurgimiento fue causa del acercamiento que tuvieron los españoles del exilio a un México diferente al del carácter positivista que por aquel entonces dominaba la sociedad.

Ahora bien, ¿qué quiere decir la categoría "humanismo republicano"? El concepto tiene su origen en los tiempos de la colonización, a partir de los choques civilizatorios entre España y México surge la denominada "codigo fagia", esto es, el aprendizaje y asimilación de la cultura dominante por parte de la dominada. España aportará una noción de humanismo, pero en el seno de esta cultura se disputan dos tradiciones; el humanismo imperial y el republicano. El Imperial parte de la idea del hombre como transformador del mundo, el hombre unificado en un mismo gobierno. Mientras que el republicano propone una forma de gobernar las colonias donde se acepte la pluralidad. En esta vertiente encontramos figuras como Francisco de Vitoria o Alonso de la Veracruz, cuyas tesis manifiestan una oposición al imperio de Carlos V, pues su gobierno no ejerce un dominio que promueva el bien común. Alonso de la Veracruz defendió que los indígenas eran tan o más racionales que los europeos, y por ello la conquista a la que eran sometidos no era legítima, mientras que Vasco de Quiroga apoyó una tesis más paternalista por la cual los europeos tienen el deber de ayudar a los indígenas a que se "civilicen".

Este Humanismo se traslada al siglo XVII en colación con una cultura Barroca y se manifiesta en lo que Bolívar Echeverría denomina el "*Ethos* Barroco". Este *ethos* trata de la asimilación cultural de la tradición europea, observable en el culto a la virgen de Guadalupe,

virgen propiamente indígena pero que tiene un carácter católico.

Con la llegada de los Borbones al poder y la derogación de las Leyes de Indias el Humanismo Mexicano sufre una fuerte radicalización, expresado en la lucha por la independencia de las colonias. Algunos consideran que esta tendencia surge de la influencia de la ilustración, mientras que José Gaos defiende que este sentimiento revolucionario es propio de la cultura mexicana. Una vez conquistada la independencia se abandona el humanismo y se adhieren a una tendencia liberal-positivista, que derivó en el gobierno autoritario de Porfirio Díaz en México. ¿Cómo resurgirá esta tradición humanista? A partir del siglo XX con el exilio de los españoles a Hispanoamérica. Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas se permite que los españoles exiliados por la guerra civil se alojen en la nación mexicana, hecho que benefició en muchos sentidos a los propios académicos mexicanos.

Figuras como José Gaos apoyaron que el humanismo republicano fue el principal órgano de la independencia, y en esa independencia aún tiene que darse en España para que se independice de sí misma. Otra gran figura fue Villoro, quien centrará su atención en la mirada de los indígenas, es por ello que buscará una filosofía que dé cuenta de la concepción y visión de los vencidos.

En colación con esto, y en conclusión, tenemos la tesis de Miguel León Portilla, quien promueve una reconstrucción de la historia que no se base en la visión de los vencedores, sino una contrahistoria que muestre cómo las culturas hispanohablantes presentan una propia e inmanente tradición.

En relación con lo anterior el profesor González Ulloa buscaría profundizar en el aspecto cultural y político de México. Para ello nos presenta el análisis tripartito del mexicano realizado por Samuel Ramos: la primera dimensión es el pelado, le sigue el citadino y por último nos encontramos con el burgués. Según Ramos, lo que une a estos tres ciudadanos es un sentimiento común; el sentimiento de inferioridad. Los tres se ven a sí mismos como desposeídos de su cultura e inferiores frente a la grandeza del europeo, lo que les lleva a considerar que cuanto más se acerquen a la cultura europea "mejores" serán, imposibilitando de este modo su capacidad para construir una cultura propia.

Esta tendencia, propia del mexicano, es la llamada "cultura del fracaso", el ejemplo más notable se encuentra en su Constitución, donde observamos que hay una confrontación entre lo legal y la realidad, pues presenta numerosos puntos progresistas que nada tienen que ver con la realidad que vive el mexicano, lo que les lleva a una constante; la ilegalidad.

Para abandonar esta tendencia Samuel Ramos propone configurar una cultura nacional que abandone los estándares universales ajenos a la realidad mexicana, pues sólo ha conducido al individualismo y a la destrucción de la comunidad.

En la cosmovisión femenina el mexicano presenta estas mismas dificultades. Según Rosario Castellanos, la mujer mexicana no ha sido capaz de proporcionar una "cultura" al ámbito nacional, ya que únicamente fueron capaces de trascender a través de la maternidad. Esa misma inferioridad que observamos en el mexicano se da en la mujer de un modo más exagerado, imposibilitando su acceso al ámbito educativo y propiciando su desinterés cultural.

Lo dicho hasta ahora fue relevante para el estudio realizado por Octavio Paz,

en sus obras analiza al mexicano y llega a considerarlo una especie de "farsante", ya que este vive constantemente escondido tras una máscara, solo se muestra tal como es en los momentos culminantes como podría ser una Revolución. El mexicano es un hombre desconfiado que usa constantemente máscaras, vive como el adolescente que no deja de preguntarse quién es verdaderamente. Y este enmascaramiento se explicita en su machismo, pues el "macho" jamás puede mostrar sus sentimientos.

Desde la perspectiva política nos encontramos con un político denominado Manuel Gómez Morín, fue el fundador del partido Acción Nacional, y su pensamiento se caracterizó por el Hispanoamericanismo, esto es, el ensalzamiento de la nación. La siguiente figura es Lombardo Toledano, político de carácter obrerista y afín al marxismo-leninismo, fundó el Partido Popular y creía firmemente en la Revolución proletaria, pero sus proyectos políticos resultaron fallidos. En el ala más liberal nos encontramos a Jesús Reyes Heroles, quien propugnaba que México tenía que acercarse a ideales de carácter universal para poder crecer como nación, es por ello que promovió una nueva constitución. Sin embargo, tuvo que enfrentarse al conservadurismo, pues consideraban que México no estaba preparado para afrontar semejantes leyes tan utópicas y avanzadas. Por último, tenemos a Enrique Krauze, en sus obras promovió la idea de que los problemas de México no se debían al presidente del gobierno, su lema era "soy culpable del timón, pero no de las tormentas", en realidad, los problemas de México tenían su raíz en el imperialismo de EEUU. La solución era dirigirse a lo que él denominó una "democracia sin adjetivos", un régimen caracterizado por la austeridad y el realismo.

En el tercer bloque se mostró un aspecto muy particular de México; su ciencia y su mestizaje cultural. Esto quiere decir que la ciencia mexicana fue más una importación de otras regiones que propia. Entre las figuras más destacables tenemos a Roger Bartra, cuyos estudios giraron en torno a una ciencia de aspecto social al intentar demostrar cómo la sociedades se configuraban. Establece una noción a la que denominó "las redes imaginarias del poder", redes que configuraban las sociedades y permitían a los ostentadores del poder conformar los "mitos identitarios", mitos que permiten acomodar conflictos sociales y desviar a la población de los problemas fundamentales. Estas redes tienen influencia directa en nuestra conciencia y nos llevan a aceptar el sistema que ha sido impuesto, pues es la forma en la que socializamos unas dinámicas muy concretas.

Para mostrar esto de una forma más científica utiliza la figura del ajolote, animal que sufre de un proceso "neoténico" y por ello su adultez se retrasa. Este animal le sirve de apoyo para ideologizar a los individuos y demostrar que los seres humanos están en una constante socialización.

Las redes formadas por las élites se manifiestan a través de mitos culturales que las masas adquieren, estas redes tienen la forma de un "exocerebro" que coordina la mente humana de todos los colectivos de una comunidad.

El siguiente científico es Tomás Brody, propuso una forma de tratar la ciencia en la que los investigadores no ensalzasen la teoría más de lo debido, pues ellas son sólo instrumentos que nos permiten acercarnos a ciertos campos de difícil acceso. La teoría nunca pueden estar por encima de la investigación práctica, y para que tengamos una perspectiva teó-

rica más adecuada hemos de recurrir a la visión de los filósofos de la ciencia.

El pragmatismo de Brody buscará sintonizar la mente y el cuerpo con la naturaleza para así conseguir abordar lo teórico de una forma más compleja y profunda. En esta investigación el científico ha de aprender de las diferentes parcelas que existen dentro de la ciencia y no esclavizarse a un único campo.

De este modo, concluye incidiendo en la idea de que los sistemas teoréticos son dinámicos y no podemos "matarlos", para evitar este homicidio teórico será necesario una síntesis entre la práctica y la teórica, pero siempre teniendo en mente nuestras limitaciones.

Por último, tenemos a Sergio Martínez y su tarea de redefinir el concepto de Razón para poder incluir en la ciencia campos como la antropología. Según Martínez, la ciencia ha errado porque acabó defendiendo grandes abstracciones categóricas pero dejó de lado los fenómenos que pretendía explicar. El científico tiene que conseguir construir un método que incluya a la filosofía y a otras metaciencias para mejorar la investigación y así evitar pensar en "vacío".

Para cerrar el curso la profesora Julieta Lizaola destacó una serie de Filósofos relevantes en la filosofía de México y de una época más contemporánea. Entre ellos se incluía a Fernando Savater, filósofo que criticó la forma de hacer filosofía española, ya que esta se había vuelto demasiado dogmática y estaba centrada en temas de la escolástica. Para él, la filosofía no podía ser estática, esta tenía que guardar relación con la sociedad, los textos filosóficos tienen que conseguir transformar la realidad y no quedarse aislados en la nada. También tenemos a Eugenio Trías, que busca un diálogo entre la razón y lo que él denomina las sombras. Y por último, mencionar a Carlos Marín, Javier Echeverría y Tomás Pollán, entre otros.

Kevin Mochales Martín

MUJERES CON ALMA ESPAÑOLA/IBEROAMERICANA

Café Gijón de Madrid, 1 de octubre de 2018 – 3 de junio de 2019

Desde el 1 de octubre de 2018 hasta el 3 junio de 2019 se ha desarrollado la segunda edición del ciclo de conferencias "Mujeres con alma española/iberoamericana", bajo la dirección y coordinación de Cristina Hermida del Llano, Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico. A la vista del gran eco que tuvo el primer año de este ciclo celebrado el pasado año en el Club Alma de Madrid, Cristina Hermida decidió organizar esta segunda edición (2018-2019), eligiendo como lugar de celebración el emblemático Café Gijón de Madrid.

En un elevado clima intelectual y además cálido y amigable ambiente se han dado cita casi todos los primeros lunes de cada mes prestigiosos profesores de universidad de dentro y fuera de España, profesores de Instituto, periodistas, historiadores, fotógrafos, abogados, economistas etc., y público general para debatir en torno a figuras femeninas relevantes del pensamiento español e iberoamericano. La idea de este ciclo de conferencias responde a la necesidad de conectar la academia con la sociedad civil –lo que ahora se denomina "transferencia de conocimiento"– y además dar visibilidad a mujeres de la historia del pensamiento español e iberoamericano que en muchas

ocasiones son desconocidas a pesar de haber sido figuras importantes en el contexto histórico en el que vivieron.

Por orden de intervención han participado en esta segunda edición del curso 2018-2019 los siguientes conferenciantes: Juan Antonio Delgado de la Rosa, acreditado como Ayudante Doctor por la ANECA, Doctor en Filosofía y Letras además de Doctor en Historia Contemporánea, resaltó la figura de una precursora del voluntariado social por su sensibilidad especial hacia los más necesitados "Luz Casanova" el 1 de octubre de 2018. Rafael Martín Rivera, Doctor en Derecho y Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, defendió una brillante conferencia sobre una mujer recia ineludible de nuestro pasado histórico "Isabel I de Castilla" el 5 de noviembre de 2018. Elena Trapanese, Doctora en Filosofía, destacó por su bella, bien documentada y emotiva conferencia sobre "Sor Juana Inés de la Cruz" el 3 de diciembre de 2018. La propia directora y organizadora de este ciclo de conferencias, Cristina Hermida del Llano, Profesora Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos, dedicó su intervención el 17 de diciembre de 2018 a una figura española poco conocida pero relevante del siglo XX: "Dolores Franco", esposa del gran intelectual, discípulo de Ortega y Gasset, Julián Marías. Aránzazu Novales Alquézar, Profesora del Departamento de Derecho Penal, Filosofía del Derecho e Historia del Derecho de la Universidad de Zaragoza, se centró el 14 de enero de 2019 en una extraordinaria mujer monja, fundadora de la Orden de Carmelitas Descalzos –rama de la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo–, mística y escritora española: "Santa Teresa de Jesús". Elena Cantarino Súñer, Filósofa y Vicedecana de Estudios y Ordenación Académica en la Universidad de Valencia, se adentró en una mujer española del Barroco español muy destacada: "María de Zayas y Sotomayor". Sus novelas cortas del Siglo de Oro tuvieron gran éxito y se siguieron reimprimiendo hasta que en el siglo XVIII la Inquisición decidió prohibirlas. La conferencia tuvo lugar el 4 de marzo de 2019. Manuel Rodríguez Puerto, Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Cádiz, se ocupó de descubrir al auditorio la figura de "Beatriz Galindo", conocida como la Latina, escritora y humanista española, maestra de latín y gramática de la reina Isabel la Católica y preceptora de sus hijos, el 1 de abril de 2019. Ángela Aparisi Miralles, Catedrática de Filosofía del Derecho en la Universidad de Navarra, se centró en la primera mujer farmacéutica en España "Elvira Moragas" el 6 de mayo de 2019. Pilar Altamira García-Tapia, Bióloga y escritora, dio una magnífica y entrañable conferencia sobre la novelista "Elena Fortún" el 20 de mayo de 2019. Por último, Cristina del Prado Higuera, Profesora investigadora y Directora del Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad Rey Juan Carlos se ocupó en su conferencia de forma magistral y brillante de la que fuera coleccionista de arte, esposa de José Lázaro Galdiano: "Paula Florido" el 3 de junio de 2019.

Tan solo resta decir, como diría Marías, que "tomar posesión de mujeres con alma española/iberoamericana es el primer paso para valorar nuestra cultura" y por ello merece la pena seguir profundizando en el conocimiento de todas esas grandes mujeres sin las que no podemos llegar a entender nuestro presente.

Cristina Hermida del Llano

SIMPOSIO "EXILIO ESPAÑOL, MEMORIA REPUBLICANA Y RELATOS DE NACIÓN"

XIX Semana de Ética y Filosofía Política. Nuevas narrativas éticas y políticas. Congreso Internacional. El Ferrol, 3 de octubre de 2018

"Exilio español, memoria republicana y relatos de nación" fue el título de uno de los once simposios aceptados por el comité organizador de la XIX Semana de Ética y Filosofía Política, celebrada en El Ferrol entre el 5 y el 7 de octubre de 2008. Fue el único simposio, junto con el que se dedicó a la obra de Esperanza Guisán a manera de homenaje, dedicado a cuestiones de pensamiento moral y político español e iberoamericano, y se desarrolló durante todo el día 3 de octubre bajo la coordinación de Manuel Artime Omil (UNED) y Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC). Constó de ocho ponencias, divididas en dos sesiones, de mañana y tarde. En la sesión matutina, Mari Paz Balibrea (University of London) se centró en el que probablemente sea uno de los grandes libros sobre la experiencia del exilio y sin embargo muy poco leído y citado aún, como es *Los nombres del exilio*, escrito por el psiquiatra republicano Josep Solanés. El ya mencionado Manuel Artime se centró en el "antimodernismo" de Francisco Ayala como divisa intelectual para la naciente democracia en el contexto de la Transición, mismo en el que abundaron las dos ponencias siguientes: la de Eduardo Zazo (Universidad Autónoma de Madrid), sobre las estrategias de despolitización practicadas en dicho periodo a la hora de reconstruir la historia política de la España del siglo XX; y la de Antolín Sánchez Cuervo sobre la paradójica posición de María Zambrano tras su retorno a España en 1984 y la memoria republicana que destilaron algunos de sus escritos autobiográficos de sus últimos años. La sesión de la mañana concluyó con una ponencia de Pablo García Martínez (City of New York University) sobre el exilio intelectual gallego y las tensiones derivadas de su encuadre, entre el soberanismo y el internacionalismo, a propósito sobre todo de la obra de Luis Seoane. Especialmente interesante fue la sesión de la tarde, por el prestigio de los ponentes y la calidad de sus intervenciones. Antonio García-Santesmases (UNED) expuso sobre "La recepción de la muerte de Ortega y Gasset en el exilio socialista", mientras que Ramón Villares (Universidade de Santiago de Compostela) lo hizo sobre "El exilio gallego y el proceso autonómico en Galicia", cerrando la jornada Reyes Mate (Instituto de Filosofía-CSIC) con su ponencia "Diáspora y nacionalismo". Los planteamientos más bien antagónicos de estos dos últimos, acercando la experiencia del exilio hacia el soberanismo en un caso, contraponiéndola a cualquier versión de nacionalismo en el otro, dieron lugar a un rico y encendido debate, de gran actualidad por lo demás. Es de agradecer.

Adriana Flórez

XXVII CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA "LA FILOSOFÍA Y EL AMOR"

Universidad de Salamanca, 3 – 5 de octubre de 2018

Investigadores procedentes de Europa y América se reunieron en el Edificio

F.E.S. del Campus Unamuno los días 3, 4 y 5 de Octubre de 2018 con motivo del XXVII Congreso Internacional de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía "La filosofía y el amor", organizado por los profesores María del Carmen Paredes Martín y Enrique Bonete Perales, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca.

En el Congreso fueron expuestos diversos acercamientos al tema del amor en la historia de la filosofía. En relación con la Grecia Antigua, dos de las conferencias plenarias del primer día fueron dedicadas al concepto de amor en la Antigüedad: Pablo García Castillo habló del amor en la filosofía griega en general y María del Carmen Paredes de la amistad en Aristóteles. Más adelante, dos comunicaciones se centraron también en autores griegos. Algunas tesis platónicas acerca del amor fueron tratadas por Ana Esther Velásquez en su trabajo *Deseo, bien y belleza. Eros filosófico en Platón,* mientras que el tema de la amistad reapareció en la ponencia de Eva Ortiz Mainar, investigadora de la Universidad de Cuyo, *Amistad e intersubjetividad. La ética del placer en Epicuro.*

Diversos autores modernos también fueron tematizados a lo largo del Congreso, como en las ponencias *La filosofía como amor deseado y entendido en Spinoza* de R. de Pablos, de la Universidad de Puerto Rico; *Kant and the System of Love of Human Beings* de P. Rinne, de la Academia Kantiana de Helsinki; o *El amor en el Fedro: la interpretación de Schleiermacher* de A. Marín, de la Universidad de Barcelona. Seguidamente, se puso especial énfasis en la filosofía contemporánea. Por un lado, en las conferencias plenarias del segundo día se habló del concepto de amor en dos de las figuras centrales del pensamiento en España en el último siglo, María Zambrano y Ortega y Gasset, así como de la filosofía del amor en Simmel. Por otro lado, las sesiones de ese mismo día terminaron con una Mesa Redonda acerca de filósofos de la Universidad de Salamanca que históricamente fueron muy influyentes: Fray Luis de León, Francisco Suárez y Miguel de Unamuno.

En la tercera jornada, Gabriel Amengual se ocupó del tema "Amor y solidaridad" exponiendo el origen y las implicaciones de este concepto que actualmente ha sido desarrollado por diversas culturas. Asimismo, Leonardo Rodríguez disertó sobre el amor y la compasión en Max Scheler, dos conferencias que pusieron el acento en la dimensión comunitaria de esta temática. En todas las sesiones, el elenco de ponencias abarcó un amplio espectro temático acerca del amor y otros conceptos afines (reconocimiento, amor-propio, perdón, etc.) con la participación de ponentes procedentes de diversas instituciones: Valencia, Zaragoza, UAM, Texas, Insbruck, Giesen, Colonia, Génova, Jeresulén, etc.

El Congreso concluyó con un homenaje a Mariano Álvarez Gómez, Profesor emérito honorífico de la Universidad de Salamanca fallecido en 2017, quien fue Presidente de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (1985-2001) y un gran impulsor de estos Congresos, así como del estudio de la metafísica, de Nicolás de Cusa y de la filosofía hegeliana en España. En el homenaje intervinieron la Presidenta de la Sociedad, Profesora María del Carmen Paredes y los demás miembros de la Junta Directiva, quienes destacaron el carácter metafísico de la propuesta filosófica de Álvarez Gómez y la originalidad de su pensamiento.

Al término del Congreso, los asistentes manifestaron su agradecimiento hacia la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía y la Universidad de Salamanca, y su deseo de que haya una próxima edición de este tipo de Encuentros filosóficos.

Indalecio García

HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO EN LA ESCUELA DE SALAMANCA Y EL VIII CENTENARIO

Universidad de Salamanca, 5 de octubre de 2018

Jóvenes de todas las edades vuelven a copar el salón de grados de Escuelas Mayores. Junto a ellos, se han dado cita un selecto grupo de profesores, como no podía ser de otro modo, como si el profesor pudiera no aparecer en torno a sus alumnos en esta universidad. El tema que les reúne suena a *monotonía de lluvia tras los cristales*, y, sin embargo, la Escuela de Salamanca es siempre un tema nuevo del que poder extraer el jugo.

En este caso, profesores de las facultades de Economía y empresa y de Filosofía de la Universidad de Salamanca son los que imparten, de manera alternativa, una serie de pequeñas charlas en torno a la Escuela económica.

Somos recibidos en el amplio salón, presidido por Carlos II y por Isabel de Borbón, quien fuera la primera mujer de Felipe IV y madre del que había de gobernar en España antes que Carlos II, el infante Baltasar Carlos, muerto de viruela a los dieciséis años. Rodean a estos dos lienzos, del taller de Velázquez, unos frescos de carácter arquitectónico, efectuados por Blasco de Sandequién, que magnifican la sala.

Tras ser recibidos por el vicerrector de promoción de la Universidad de Salamanca, además de por los decanos que rigen ambas facultades, da comienzo el breve congreso.

El profesor Ricardo Robledo, ya jubilado del estudio salmantino, y que sigue efectuando su labor investigadora en la universidad Pompeu Fabra, inaugura la sesión haciendo referencia a la importancia de la escuela económica de Salamanca, nombre con el que inicialmente se recupera la relevancia de estos frailes del siglo XVI.

Dominicos, Franciscanos, Agustinos y Jesuitas son todos rescatados por J. A. Schumpeter, y sus teorías tienen sus ecos en las teorías keynesianas. Schumpeter rescata a estos castellanos en el silo XX haciendo referencia a la especial situación de los religiosos salmantinos, situándolos al origen de la historia económica, sobre todo gracias a las aportaciones dentro del sistema arbitrista.

A esta charla del catedrático de historia económica le sigue la de la profesora María Martín Gómez, especializada en esta escuela. Ella es quien hace una apología de la aportación filosófica de la escuela de Salamanca, sobre todo poniendo en valor las ideas aristotélico-tomistas que están latentes en sus teorías, así como la importancia de la caridad como fundamento de la economía.

Así es como florece en el salón la cuestión de la usura, tan ampliamente tratada por los teólogos. Que no piense el lector que teólogo ha de limitarse al estudio de la inmanencia. Casi anticipando la tesis de Rahner, en estos teólogos no hay diferencia entre trinidad inmanente y trinidad económica, hecho que nos invita también a la caridad como máxima que

ha de regir la economía, evitando los intereses excesivos.

Tras un breve descanso en el claustro alto, vuelven los participantes a sus asientos, decorados en algunos casos con tallas de leones recostados que sirven de reposabrazos. Han de escuchar al profesor Santiago López, que presenta un libro editado en torno al pensamiento económico de Tomás de Mercado, cuya primera edición ya se ha agotado en castellano, y casi lo ha logrado en la edición inglesa.

También se presenta en esta cita el nuevo número de la revista *Azafea*, revista de la facultad de filosofía de la Universidad de Salamanca. La profesora Carmen Velayos presenta el número que conmemora el VIII centenario del estudio salmantino, amén de la entrada de esta revista en la base de datos de Scopus, ampliando su horizonte de difusión.

Pone el broche final a las conferencias el profesor José Luis Fuertes, catedrático emérito de historia de la filosofía. Él es quien nos pone en la encrucijada, en la ípsilon pitagórica, tal como se situaba el hombre del siglo XV-XVI, donde se incluye a esta escuela que ocupa el seminario.

Concluye el profesor emérito con la genealogía del árbol de Jesé, genealogía salvífica que llega hasta nuestros días y que nos pone ante la realidad para que evitemos el camino de los impíos, tal como dice el Salmo. El punto final lo ponen ambos decanos, que recapitulan y resumen las diversas aportaciones del seminario.

Siguiendo el protocolo universitario, les puedo asegurar que, tras estas charlas, usías han descansado.

Víctor Ballesteros

LA ESCUELA DE SALAMANCA: PRESENTACIÓN DE LA BIBLIOTECA VIRTUAL DE LA ESCUELA DE SALAMANCA Y CONFERENCIA INTERNACIONAL ORGANIZADA POR EL MAX-PLANCK-INSTITUT FÜR EUROPÄISCHE RECHTSGESCHICHTE EN BUENOS AIRES

Buenos Aires, 24 – 26 de octubre de 2018

Los días 24 al 26 de octubre de 2018 se celebró en Buenos Aires la conferencia "The School of Salamanca: *A Case of Global Knowledge Production*?" organizado por *Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte* en el marco del proyecto *Die Schule von Salamanca: Eine digitale Quellensammlung und ein Wörterbuch ihrer juristisch-politischen Sprache* (Vid., https://www.salamanca.school/de/index.html). Las sesiones tuvieron lugar en la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina, entorno muy adecuado a las ponencias, coloquios y deliberaciones que se centraron en el impacto de la Escuela de Salamanca en el continente americano y en el llamado lago español, Filipinas, etc., así como en los planteamientos, ideas y reacciones que surgieron localmente.

Hay que detenerse en este proyecto que pretende estudiar la importancia de la Escuela de Salamanca en la Historia del Derecho, al igual que en la Teología, la Filosofía, la Economía. Se trata de un proyecto con ambiciosa planificación que durará 18 años, aunque como es lógico se irán viendo resultados parciales, todo ello a cargo de un equipo multidisciplinar muy nutrido. En el sitio Web citado se detallan todos esos extremos.

La base del proyecto es un desarrollo típico de las humanidades digitales y tiene como objetivo digitalizar y codificar en el estándar Text Encoding Initiative (TEI) unas 116 obras fundamentales para el estudio de la Escuela de Salamanca. A partir de esa base se está creando una base de datos y un diccionario de fuentes jurídico-políticas de la Escuela de Salamanca para pisar con pie firme en el análisis de los autores salmanticenses. No puedo estar más de acuerdo con esta aproximación filológica digital, cuántas veces hemos visto que teorías o interpretaciones de corrientes o de filósofos no se sostienen con los propios textos. (Por cierto, que cuando se concibió –vid., Wagner, Andreas. "What's in a URI? Part I: The School of Salamanca, the Semantic Web and Scholarly Referencing". November 15th, 2016. https://blog.salamanca.school/es/2016/11/15/whats-in-a-uri-part-1/– este proyecto y se sentaron sus bases tuve el placer de ver que una publicación mía "La Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca y Linked Open Data" (2012) – http://www.larramendi.es/i18n/cms/elemento.cmd?idRoot=estaticos&id=estaticos/paginas/bib_salamanca_introduccion.html– http://dx.doi.org/10.18558/FIL encabezaba las referencias, aunque el apellido cuenta, claro).

La conferencia prestó, como se ha dicho, una especial atención a las repercusiones de la Escuela de Salamanca en América, así como en Filipinas o China. En Buenos Aires se dieron cita una veintena de especialistas, de procedencia mayoritariamente americana, aunque también de España, Portugal y, lógicamente, los investigadores del Instituto Max Planck. De España fue el profesor Francisco Castilla Urbano, de la Universidad de Alcalá de Henares, así como Francisca Hernández Carrascal que redactó conmigo la ponencia "Visibilidad y accesibilidad digital de la Escuela de Salamanca en un entorno de Linked Open Data" (El texto definitivo de la ponencia se publicará en inglés *Salamanca Working Papers Series* (ISSN 2509-5080) https://www.salamanca.school/es/workingPapers.html, pero se puede consultar la presentación que se dio en Buenos Aires en http://www.larramendi.es/fundacion/wp-content/uploads/2018/pdf/visibilidad-accesibilidad-bv-es-3.pdf.), cuyo nombre tiene muchos paralelismos con las bases del proyecto mencionadas anteriormente. La visibilidad y accesibilidad de los textos reunidos por la Escuela de Salamanca fue también la materia central de la presentación de la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca 3.0 por la Fundación Ignacio Larramendi. En efecto, el pasado día 4 de octubre de 2018 tuvo lugar esta presentación en la propia Universidad de Salamanca con motivo de la conmemoración del VIII Centenario, en el Aula Francisco de Vitoria, que contó con la presencia de la Fundación MAPFRE y del Rector de la Universidad de Salamanca, así como del equipo decanal de la Facultad de Filosofía, colaboradores todos ellos tanto de la Asociación de Hispanismo Filosófico como de la Fundación Ignacio Larramendi. En la nueva versión de la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca se actualizan en la praxis los principios teóricos que se presentaron en Buenos Aires. Por cierto, que la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca, entre las obras digitalizadas que agrega incluyen cinco obras digitalizadas y tratadas con la metodología del Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte.

La conferencia estuvo dividida en sesiones dedicadas a distintos aspectos, precedidas por una conferencia inaugural del Profesor Thomas Duve "*The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*?", y cerradas con un grupo de

aportaciones relacionadas con la edición crítica y digital como la de Jörg Tellkamp (de la Universidad Autónoma de México) que expuso el proyecto "Editando y traduciendo a los salmantinos novohispanos". El proyecto editorial Quellen und Studien zu den Philosophen Neu-Spaniens, y Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur, Brasil): "Editando a la Escolástica Colonialis. Concepto, delimitación del corpus de fuentes, alcance del proyecto".

Dentro de la conferencia se dedicó media jornada a la presentación pública del proyecto *Die Schule von Salamanca. Eine digitale Quellensammlung und ein Wörterbuch ihrer juristisch-politischen Sprache*, que se realiza de forma colaborativa entre la *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, la *Goethe-Universität y el Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte*. El proyecto está dirigido por Thomas Duve y Matthias Lutz-Bachmann, codirectores del *Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte*. Participaron en la presentación los miembros del equipo de trabajo Christiane Birr, Andreas Wagner, José Luis Egío, David Glück, Martin Thoenes y Cindy Rico Carmona.

Como se ha dicho, la finalidad del proyecto es la de editar digitalmente, de forma abierta, una selección de las fuentes primarias de la Escuela de Salamanca, The School of Salamanca: *A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language. The Basic Objectives and Structure of a Research Project* (https://d-nb.info/1053012446/34), conforme a la Text Encoding Initiative.

Es muy difícil destacar ninguna de las comunicaciones, pero hay que señalar que, además de las aportaciones propedéuticas y tecnológicas del proyecto alemán, se analizó la gran aportación de la Escuela de Salamanca desde la economía del Brasil hasta la regulación matrimonial en Filipinas, además del impacto social en Nueva España. Está previsto que se publique un volumen, por cierto en inglés, en este año de 2019. La ponencia de Francisca Hernández y yo se publicarán, junto con las otras relativas a proyectos de edición en *Salamanca Working Papers Series* (https://www.salamanca.school/es/workingPapers.html).

Si hay una disciplina emergente es la de las Humanidades Digitales, pero al menos en España se están aplicando en la lingüística, en la literatura, en la ecdótica, menos en la Historia y queda la incógnita de la Filosofía. Pues bien, el proyecto de la Escuela de Salamanca del *Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte* y la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca son ejemplos de ello.

Xavier Agenjo

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA EN EL XIX CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

Universidad de Aguascalientes (México). 12 – 16 de noviembre de 2018

En el marco del XIX Congreso Internacional de Filosofía: "Mundo, pensamiento, acción", organizado por la Asociación Filosófica de México, se celebraron las sesiones del Simposio de Filosofía Iberoamericana, coordinado por la Dra. Amalia Xóchitl López Molina (UNAM). En esta edición del simposio, el eje central de las discusiones se centró en pensar las relaciones entre la filosofía escolástica provenientes de las universidades españolas y los problemas

que surgieron a partir de la llegada al Nuevo Mundo.

Para dar cuenta del proceso de integración entre las culturas mesoamericanas con los recién llegados europeos, las actividades del simposio comenzaron con la revisión de algunos antecedentes históricos a la escolástica de siglo XVI, tales como fueron las raíces tomistas, nominalistas y escotistas, autoridades insoslayables para los estudiosos de las universidades. La influencia que tuvieron sus enseñanzas a la hora de atender problemáticas específicas de la época fue decisiva, pues formaron un horizonte complejo con el cual los pensadores pudieron interpretar este acontecimiento extraordinario. En este último punto es donde se orientó la discusión en las siguientes mesas: la importancia de Fray Bartolomé de las Casas o de Alonso de la Veracruz con respecto a las comunidades (hispánicas como indígenas) y el problema de la salvación.

Otro eje clave que fue presentado dentro del simposio giró en torno a las discusiones políticas, desde la legitimidad de la dominación hispana al Nuevo mundo, los problemas económicos y cómo se justificaban, además del problema de la libertad. En este rubro de trabajo significó de importancia la exposición de Vasco de Quiroga, así como del benedictino Francisco Suárez.

La alteridad que introdujeron las lecturas místicas y los sincretismos dentro del encuentro entre españoles y nativos de "las Indias" fue otro punto central que se expuso en algunas mesas, donde rescatamos la exposición de la imagen de Guadalupe-Tonantzin como fundamental en este proceso de asimilación cultural. Este sincretismo cultural no solamente afectó a los pensadores que llegaron al Nuevo Mundo, sino que, de igual manera, afectaría a Occidente en general, influyendo fuertemente tanto en el pensamiento intelectual como en el político, tal como muestran los escritos de literatos y teólogos. Entre los nombres referidos, en las mesas de discusión, resaltaron Carlos de Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz y Pedro José Márquez.

En las últimas intervenciones, se habló de la relación posterior entre América y España, específicamente del caso de Miguel de Unamuno. El sentimiento que generaba en el pensador resaltó la idea de proximidad de los hispanos con respecto al continente americano, encontrando en aquél lugar vestigios de una tradición que poco a poco fue recuperada. En este contexto apareció la discusión entre hispanismo e hispanidad, a manera de esbozo de reconstrucción del pensamiento iberoamericano.

Con las mesas presentadas, tal como hemos expuesto brevemente, cabe señalar la labor de los investigadores que, a su modo y en temáticas tan diversas, trataron de reflejar cómo se fueron construyendo las concepciones de un mundo que "ampliaba" sus fronteras y que llevaba, necesariamente, a reflexiones sobre las cuales construir los necesarios encuentros. Si bien, en los primeros momentos este encuentro produjo impactos en los distintos niveles que conforman las sociedades humanas (ya sea ontológico, ético, estético, social, político y religioso), progresivamente fue siendo fructífero. Así lo han mostrado las fuentes del periodo novohispano, también señaladas en ciertas mesas. Para bien o para mal, los encuentros culturales terminan floreciendo en una nueva concepción del hombre, del mundo (e incluso de su religiosidad), la cual lleva irremediablemente a nuevas posturas en la forma de pensar, y, sobre todo, de actuar.

Juan Manuel González

NORMAS SOBRE RECEPCIÓN Y PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. La revista va dirigida principalmente a estudiosos de la historia del pensamiento filosófico en lengua española y portuguesa y a historiadores de otras disciplinas interesados en el ámbito de los estudios iberoamericanos. Por este motivo, se publicarán exclusivamente artículos de investigación de carácter historiográfico referidos al ámbito del pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano. Asimismo, tendrán preferencia los estudios de autor o época frente a los temáticos, que tienen cabida en otro tipo de revistas. En concreto, quedarán excluidos los trabajos de carácter ensayístico.
2. Los artículos, que habrán de ser rigurosamente originales, deberán estar en poder del Consejo de Redacción el 30 de noviembre de cada año. Desde la Secretaría de la revista se remitirán 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, desde la secretaría de la revista se remitirá 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 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 estás formados 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 de la Asociación de Hispanismo Filosófico.
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

a) Los escritos se presentarán con tipo de letra Times New Roman 12, espacio sencillo y espaciado, anterior y posterior, 0 pto.
b) Los artículos no sobrepasarán las 20 páginas en el formato indicado, incluidas las referencias, que irán como notas a pie de página.
c) Los artículos 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 de unas 8 líneas y entre 3 y 5 palabras clave, ambos en los dos idiomas.
d) Para el resto de originales, notas, notas in memoriam, reseñas de libros, libros y revistas recibidas e información sobre investigación y actividades, así como para información más detallada sobre las normas editoriales para el envío de editoriales, consúltese la web de la Asociación en la sección Revista de la AHF: http://ahf-filosofia.es/?page_id=45.

Los textos se enviarán al Consejo de Redacción, a nombre de Miguel Ángel López Muñoz, secretario de la Revista, a la siguiente dirección electrónica: secretaria.revista@ahf-filosofia.es.

AHF Asociación de Hispanismo Filosófico

FORMULARIO DE INSCRIPCIÓN COMO SOCI@

Por favor, cumplimente esta solicitud en Word con sus datos y envíela a estas dos direcciones de correo electrónico: secretaria@ahf-filosofia.es; tesoreria@ahf-filosofia.es

Tan pronto verifiquemos sus datos, que serán tratados con absoluta confidencialidad, le haremos llegar una notificación con el acuse de recibo.
Su incorporación de pleno derecho como soci@ se producirá tan pronto la Asamblea General de la AHF se reúna para evaluar su solicitud previa aceptación de la Junta Directiva de la AHF.

DATOS PERSONALES:

NOMBRE Y APELLIDOS:

DNI:

TELÉFONO:

EMAIL:

UNIVERSIDAD A LA QUE PERTENECE:

CARGO QUE OSTENTA:

DIRECCIÓN PERSONAL O INSTITUCIONAL DONDE DESEA RECIBIR LA REVISTA

UNIVERSIDAD (SOLO EN CASO DE QUE OPTE POR LA DIRECCIÓN INSTITUCIONAL):

CALLE:

NÚMERO:

CÓDIGO POSTAL:

POBLACIÓN:

PAÍS:

CAMPOS DE INTERÉS CIENTÍFICO O INVESTIGADOR (máximo siete palabras):

AHF Asociación de Hispanismo Filosófico

DATOS BANCARIOS

(PARA EL PAGO DE LA CUOTA ANUAL CONFORME AL ART. 27 DE LOS ESTATUTOS DE LA AHF)

NOMBRE Y APELLIDOS DEL TITULAR DE LA CUENTA:

BANCO O CAJA DE AHORROS:

NÚMERO DE CUENTA (24 DÍGITOS CON IBAN INCLUIDO):

CÓDIGO BIC/SWIFT (SÓLO PARA ENTIDADES BANCARIAS FUERA DE ESPAÑA):

DIRECCIÓN:

CÓDIGO POSTAL:

POBLACIÓN:

PAÍS:

***Recuerde que esta solicitud para ingresar como soci@ de la AHF debe enviarse en formato Word a secretaria@ahf-filosofia.es; tesoreria@ahf-filosofia.es

Le informamos de que como titular de sus datos de carácter personal puede ejercitar en cualquier momento los derechos de acceso, rectificación, limitación de tratamiento, supresión, portabilidad y oposición al tratamiento de sus datos de carácter personal así como del consentimiento prestado para el tratamiento de los mismos, conforme al Reglamento Europeo de Protección de Datos (RGPD) que entró en vigor el 25 de mayo de 2018.